ARMANDO LAMPE

YO TE NOMBRO LIBERTAD

Iglesia y Estado en la sociedad esclavista de Curazao
(1816 - 1863)



VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

YO TE NOMBRO LIBERTAD

Iglesia y Estado en la sociedad esclavista de Curazao (1816-1863)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan
de Vrije Universiteit te Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
dr. C. Datema,
hoogleraar aan de faculteit der letteren,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der sociaal-culturele wetenschappen
op vrijdag 17 juni 1988 te 15.30 uur
in het hoofdgebouw van de universiteit, De Boelelaan 1105

door

ARMANDO RUDOLFO LAMPE

geboren te Aruba

Nijmegen, 1988

Promotor : prof. dr. J.M. Schoffeleers

Copromotor : prof. dr. J.L.P.M.G. Van Nieuwenhove

Referent : prof. dr. J. Tennekes

Por las tierras invadidas, por los pueblos conquistados
Por la gente sometida, por los hombres explotados
Por los muertos en la hoguera, por el justo ajusticiado
Por el héroe asesinado, por los fuegos apagados

YO TE NOMBRO LIBERTAD

(G. Franco Pagliaro)

"No deseamos otra cosa que nuestra libertad"

- Toela, 1795.

En homenaje a

Ino Biezeno o.p. (†1988),

amigo inolvidable.

INDICE

Prefacio 7

Introducción 9

Capítulo I: La sociedad esclavista. 16

1. Un ser humano de venta 16
2. La dominación de los esclavos 21
3. La resistencia de los esclavos 29

Capítulo II: El conflicto de interpretaciones del catolicismo. 31

1. Cómo empezó el catolicismo 31
2. Cómo los dominantes veían al catolicismo 34
3. Cómo los dominados veían al catolicismo 38

Capítulo III: El conflicto sobre el matrimonio de esclavos. 45

1. La Iglesia y el matrimonio clandestino 45
2. El Estado y el matrimonio de esclavos 49
3. J. Stöppel y el matrimonio de esclavos 51

Capítulo IV: El conflicto del primero de junio de 1824. 55

1. La Iglesia y movilizaciones populares 55
2. La movilización popular del primero de junio de 1824 57
3. La cuestión católica y la fuerza histórica de los dominados 62

Capítulo V: La consolidación del régimen católico. 65

1. La expansión del régimen católico 65
2. El conflicto con los mayordomos 68
3. El conflicto con J.J. Putman 72

Capítulo VI: Frente al desafío de la emancipación. 77

1. La emancipación en el Caribe 77
2. El régimen secular y la emancipación 79
3. El régimen católico y la emancipación 84

Capítulo VII: Antagonismo régimen católico-régimen secular. 91

1. El gobernador Van Raders y el obispo Niewindt 91
2. El gobernador Esser y el obispo Niewindt 96
3. El gobernador Rammelman Elsevier Jr. y el obispo Niewindt 100

Capítulo VIII: Reflexiones finales. 107

Notas. 127

Anexos.

1. El documento de J. Stöppel, 1817 155
2. Lista de sacerdotes de Holanda, 1824-1860 157
3. Lista de seminaristas de M.J. Niewindt 158
4. Lista de cartas publicadas de misioneros, 1824-1863 159
5. Lista de Gobernadores, 1816-1863 160
6. Cantidad de esclavos en la ciudad y en el campo, 1816-1863 160
7. Cantidad de 'libres' y esclavos, 1816-1840 161
8. Nacimientos y muertos de esclavos, 1816-1863 162
9. Cantidad de esclavos exportados, 1816-1847 163
10. Cantidad de esclavos huídos, 1837-1863 164
11. Un cuento de Nanzi 165

Fuentes primarias inéditas 166

Crónica inédita de B.A.J. Gijlswijk 169

Fuentes primarias editadas 171

Bibliografía 172

Registro de personas 181

Summary 183

Stellingen 184

P R E F A C I O

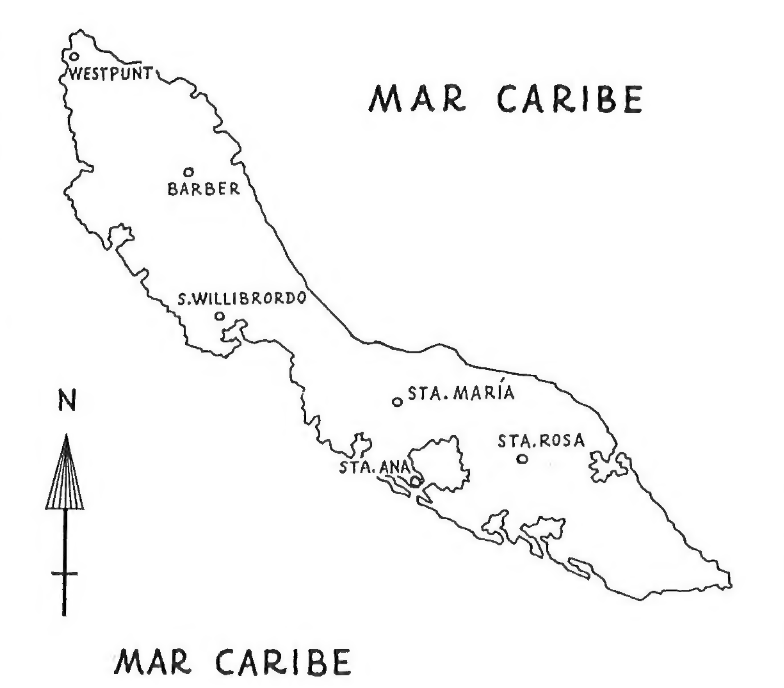
Siendo un activista teológico, esta tesis no-teológica fue para mí una obra de gracia. Por eso me dominan sentimientos de gratitud. Gracias por haberme sido dado a conocer a Ino Biezeno, mi maestro espiritual durante muchos años, quien ya no vive en esta tierra, pero que sigue viviendo en mi corazón. Gracias a mi maestro intelectual, Edward Schillebeeckx, quien me enseñó la teología como "bevrijdingskunde". Gracias a Miguel Concha, amigo de siempre; y a Enrique Dussel, quien me introdujo en el mundo concreto de CEHILA. Gracias a M. Schoffeleers, quien fue mi guía profesional en todo el proceso de investigación de esta tesis. Gracias a J. Van Nieuwenhove, quien desde el inicio de mis estudios académicos fue mi 'animateur'. Gracias a J. Tennekes, quien leyó el manuscrito y me ofreció valiosos comentarios. Gracias a Luis Daal, por sus consejos. Gracias a Jojo Jelten-Koolman, quien me ayudó a poner a punto el manuscrito para su reproducción. Gracias a Piet Struik, provincial de la Provincia Holandesa de los Dominicos, quien apoyó la idea de que hiciese mi doctorado en Holanda. Y 'last but not least', la comunidad del Albertinum, siempre solidaria, donde pude redactar esta obrita. Fue un privilegio de haber tenido en mi propia casa a un historiador, Kees Brakkee, y a un interesado por el tema de la esclavitud, Leo van Dijk. Obvio es decir que las faltas que se descubran en el texto no son imputables a las personas mencionadas; quisiera pedir disculpas por los errores a causa de mi primitivo español. Palabras especiales de admiración quisiera expresar para mis amigas y amigos de nuestra América, quienes durante los últimos años compartieron conmigo su fe, esperanza y amor. Ellos, pero especialmente ellas, me enseñaron que luchar contra la esclavitud es más importante que estudiar la esclavitud. Y ninguna palabra es suficiente para expresar mis sentimientos hacia mis padres, quienes nunca me esclavizaron a su voluntad.

Fue una gracia. Pero eso digo desde lo profundo de mi corazón: gracias a todos, gracias a Dios.

CURAZAO

0 10 km

o = iglesia católica
1816 - 1863



INTRODUCCION

El tema de nuestra investigación no es la esclavitud, sino el funcionamiento de la Iglesia en la sociedad esclavista, o dicho con más precisión: la relación entre la Iglesia y el Estado en la sociedad esclavista de Curazao. ¿Cómo era la relación entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX frente a esta "institución peculiar" que es la esclavitud? ¿Cómo era la relación entre la Iglesia y el Estado frente al desafío de la emancipación en el siglo XIX? Estas son las preguntas que trataré de responder en este estudio.

No se trata de un interés por el pasado sin más. La Iglesia Católica es una de las instituciones que más influencia ha tenido y sigue teniendo en la sociedad de Curazao. La Iglesia ha estado en confrontación directa con la cultura de los esclavos traídos de Africa. La Iglesia ha influído el desarrollo del idioma, la familia, la educación, las artes, las costumbres, pues toda la vida cultural (1). La Iglesia ha influído también el desarrollo de la vida económica, social, política y sindical (2). Para explicar por qué la Iglesia Católica ha sido y es una de las instituciones más influyentes en la sociedad de Curazao, hemos emprendido este estudio sobre el funcionamiento de la Iglesia en la sociedad esclavista. Hemos recurrido al pasado, para entender mejor el presente y poder dominar así mejor al futuro.

Un concepto clave en este estudio es el de 'régimen religioso'. Régimen religioso puede ser definido como una constelación institucionalizada y formalizada de interdependencias humanas, que está legitimada por ideas religiosas y dirigida por especialistas religiosos (3). El término régimen religioso permite un análisis de la comunidad religiosa en términos de poder. Poder es una característica estructural de todas las relaciones de interdependencia entre seres humanos (4). Como ningún ser humano ni ninguna comunidad de seres humanos está fuera del juego de las interdependencias, entonces nadie ni ninguna comunidad está fuera del juego de poder. El señor tiene poder absoluto sobre el esclavo, pero también el esclavo tiene cierto poder sobre el señor, porque el uno depende del otro; poder no es solamente propiedad del señor y por eso se puede hablar de la lucha de poder entre el señor y el esclavo. La lucha de poder está también presente en una constelación de interdependencias humanas,

y en las interdependencias sociales entre las constelaciones. Las diferencias de poder entre los partidos interdependientes pueden ser grandes o pequeñas, pero ningún partido está fuera del juego de poder; por lo tanto, nadie hace siempre lo que quiera.

De estas reflexiones se desprenden dos opciones metodológicas, que van a servir de pauta a todo este estudio:

1. El desarrollo de las acciones religiosas no puede ser explicado como el resultado de planes o intenciones de este u otro actor religioso.
2. No se puede analizar la Iglesia, considerándola exclusivamente en sí misma, sin ver sus nexos de interdependencia con instancias económicas, políticas, sociales o culturales.

El objeto de nuestra investigación es la relación de interdependencia entre el régimen religioso y el régimen secular, que tienen los siguientes puntos en común. Primero, cumplen con una función importante a nivel de la organización social y orientación cultural. Segundo, desarollan políticas dirigidas hacia "nation-building" y "community-building". Tercero, tienen tendencias expansionistas, tratando de extender sus territorios y de ejercer más influencia sobre más sectores de la sociedad. Cuarto, poseen estructuras de dominio interno y de defensa externa. Quinto, enfrentan problemas de cohesión interna y de confrontación externa. Y finalmente, la dinámica de expansión y consolidación los lleva a monopolizar 'fuentes' de poder (5). Pues concluyendo se puede decir que ambos están sujetos a la ley de la acumulación del poder: de una forma dinámica desarollan nuevos medios para acumular más y más poder.

Poder es "la oportunidad que existe en una relación social que permite a uno llevar a cabo su voluntad hasta en contra de la resistencia y sin tomar en cuenta la base sobre la cual se apoya esta oportunidad" (6). El poder tiene tres aspectos. El primero es lo social, e implica el uso de la fuerza o de la violencia para dominar a una persona. El segundo es lo psicológico, y es la capacidad de influencia para persuadir a una persona a cambiar a nivel de su visión del mundo. El tercero es lo cultural, y es el tipo de autoridad basada sobre símbolos, ritos, costumbres, que seduce a las personas para obedecer, porque se sienten así satisfechos o buenos cumplidores (7). La mayor diferencia entre el régimen secular y el régimen religioso, es que el primero monopolizó la coerción (8), y el régimen religioso tiende a monopolizar la influencia y la autoridad.

Un régimen religioso no es homogéneo, sino tiene que enfrentar problemas de cohesión interna. Cuando es un régimen en ascendencia, tiende a neutralizar estos conflictos internos: la dinámica de consolidación y expansión implica inherentemente la formación de un régimen totalitario, que no puede tolerar la disidencia. Un régimen religioso tiende también a desarrollar una estrategia de cooperación y de confrontación con el régimen secular. Cooperación y conflicto son formas de resolver los problemas de poder que inherentemente surgen en el proceso de interdependencia entre el régimen religioso y el régimen secular (9).
Para describir e analizar la Iglesia en su relación con el Estado en la sociedad, y en su funcionamiento interno, nos parece más adecuado el concepto de 'régimen religioso' que el de 'cristiandad'. Fue especialmente P. Richard quien aplicó el concepto de cristiandad al análisis de la historia de la Iglesia en América Latina (10). Se puede definir la cristiandad como un modelo histórico de Iglesia, que busca de asegurar su presencia y de expander su poder en la sociedad utilizando la mediación del Estado (11). El Estado es visto como estando al servicio de los intereses de la clase dominante, y, por lo tanto, la cristiandad refiere a una situación en que la Iglesia institucional, bajo distintas formas, da legitimidad al sistema de dominación y tiende a organizar internamente la Iglesia según estos modelos de dominación. El modelo histórico de Iglesia opuesto al de Cristiandad es llamado "Iglesia Popular" (12). Este no pretende dar ningún tipo de legitimidad al Estado, sino asegura su existencia a través de su inserción en los grupos oprimidos, y busca de organizar internamente la Iglesia según relaciones de fraternidad.
Nuestra crítica es que 'cristiandad' es indirectamente un concepto teológico. El concepto de cristiandad está basada sobre la noción de cómo debe ser la verdadera Iglesia, que es una idea teológica. Para el análisis social de la Iglesia es menos adecuado que 'régimen religioso', que es más bien un concepto analítico. Una otra limitación es la sugerencia que solamente en la cristiandad es fundamental la cuestión del poder, mientras que la Iglesia Popular queda supuestamente fuera del juego de poder (13). Y nuestra tercera crítica es que el uso de cristiandad es limitado y más ligado a un período histórico, por eso, se tiene que recurrir a conceptos aún más confusos como el de 'neocristiandad', "nueva cristiandad', y se habla de la "desaparición definitiva de la cristiandad" (14).

'Régimen religioso', en cambio, es un concepto abierto y neutral, que puede ser aplicado a todo tipo de fenómenos religiosos (tanto al modelo de iglesia de la Cristiandad como el de la Iglesia Popular). Régimen religioso es "qua definitio" un grupo de poder que desarrolla ideologías, tácticas y estrategias. Esto permite a uno de hacer estudios comparativos con otras constelaciones sociales y políticas. Una otra ventaja es que este concepto supone con razón que ninguna comunidad religiosa queda fuera del juego de poder. E importante es que no está atado a un período histórico sin más. Pero esto no significa que es estático, al contrario, el término 'régimen' sugiere dinámica y desarrollo: conoce fases de surgimiento, de época de oro, de declive; conoce momentos de crisis, del cual puede salir fortalecido o debilitado.

Nuestro tema es la interdependencia entre la Iglesia y el Estado. Pero no vamos a estudiar esta relación Iglesia-Estado en el abstracto, sino muy bien situada en la sociedad esclavista de Curazao. La sociedad esclavista de Curazao puede ser dividida en dos grupos sociales: los dominantes y los dominados. Los dominantes en aquella sociedad monopolizaron el honor, mientras que los dominados eran considerados como seres sin honor. Al color de la piel o al tipo de pelo correspondía un lugar de honor o un status de deshonra en la sociedad mencionada. Si bien los dominados quedaron fuera del juego de honor, no podían quedar fuera del juego de poder: la fuerza histórica de los dominados refiere al hecho de que los dominados estaban colocados en una estrategia de resistencia para reconquistar su dignidad humana (15). El papel histórico del Estado era de mantener el equilibrio de poder a favor de los dominantes. Los dominantes tenían el poder en el régimen secular; el régimen católico en Curazao era un régimen de los dominados; por lo tanto la lucha de poder entre la Iglesia y el Estado no estaba desvinculada de la lucha de poder entre los dominados y los dominantes (16). De aquí se desprende nuestra primera hipótesis de trabajo: no se puede entender la interdependencia Iglesia-Estado en la sociedad esclavista de Curazao sin que quede relacionada con la institución de la esclavitud.

Nuestra segunda hipótesis de trabajo es que a partir de 1824 tuvo lugar una intensificación de la relación de interdependencia antagónica entre el régimen religioso y el régimen secular en la sociedad esclavista de Curazao. Nuestro interés preferencial se dirige, pues, hacia el aspecto de antagonismo en esta relación de interdependencia, que inherentemente

conocía momentos de cooperación y de conflicto. Esta segunda hipótesis no está desvinculada de la primera: esta intensificación de la interdependencia surgió frente al desafío de la abolición de la institución de la esclavitud en el sigo XIX.

Hemos escogido para el período 1816-1863. Esta periodización está a base de acontecimientos extraeclesiales y esta opción es legítima, porque la Iglesia no tiene una autonomía absoluta frente al acontecer social. El año 1816 marca el inicio del reestablecimiento de la dominación holandesa sobre Curazao, después de una interrupción de dominación inglesa desde 1807. Y 1863 marca el fin oficial de la institución de la esclavitud en Curazao. Este período puede ser dividido en fases, que están basadas en acontecimientos intraeclesiales; esta opción es también legítima, porque la Iglesia posee una autonomía relativa frente al acontecer social. Se puede distinguir cuatro fases:

1. 1816-1820: en 1816 llega el franciscano J. Stöppel, alrededor del cual surgió el primer conflicto serio entre la Iglesia y el Estado en el siglo XIX, y 1820 marca el fin del período franciscano.
2. 1820-1824: fase de transición, en la cual diferentes sacerdotes no-holandeses eran responsables de la misión católica, y se dio el segundo conflicto serio entre la Iglesia y el Estado.
3. 1824-1842: en 1824 llegó M.J. Niewindt, sacerdote secular de Holanda, y en 1842 la misión católica fue elevada a Vicariato Apostólico, marcando la consolidación del régimen católico.
4. 1843-1863: en 1843 Niewindt fue ordenado, en Holanda, primer obispo de este Vicariato, y el primero de julio de 1863 fue celebrada en la procatedral de Santa Ana la abolición oficial de la esclavitud, en presencia del segundo obispo y el gobernador, simbolizando la colaboración Iglesia-Estado; pero también en esta fase se conoció una serie de conflictos entre la Iglesia y el Estado.

Existen dos importantes estudios sobre la misión católica en Curazao en el siglo XIX (17). Pero su mayor falta es que describen los conflictos entre la Iglesia Católica y el Estado esclavista, pero no los explican. Si hay algún intento de explicación, no es satisfactorio. Dahlhaus los presenta como conflictos religiosos: la autoridades civiles no eran católicas, y, por eso, obstaculizaban a la misión católica (18). Para Goslinga la visión social de Niewindt, quien era el responsable de la misión católica entre 1824 y 1860, causó los conflictos con el Estado (19). Espero demostrar que no se puede explicar los conflictos

entre la Iglesia Católica y el Estado esclavista en la sociedad del Curazao del siglo XIX, argumentando que el Estado era en sí anti-católico o que la Iglesia era en sí anti-esclavista.

En el primer capítulo analizamos el contexto peculiar en el cual estaba situada la Iglesia Católica en el siglo XIX. En el segundo capítulo vamos a ver que el catolicismo se desarrolló como la religión de los dominados. En el capítulo tres analizamos el conflicto entre la Iglesia y en Estado en 1818, que no puede ser explicado suponiendo que la Iglesia estaba contra la esclavitud en sí. En 1824 surgió nuevamente un conflicto entre la Iglesia y el Estado, que no puede ser explicado suponiendo que el Estado era en sí anti-católico, como vamos a ver en el capítulo cuatro. A partir de 1824 quedó establecido un poderoso régimen religioso, sujeto a su propia dinámica de consolidación y expansión, lo que vamos a describir en el capítulo cinco. En el capítulo seis veremos que el régimen católico y el régimen secular eran aliados interdependientes frente al desafío de la emancipación de los esclavos. En el capítulo siete analizamos el antagonismo Iglesia-Estado entre 1844 y 1850, que no puede ser explicado con los argumentos de que la Iglesia era anti-esclavista o que el Estado era anti-católico. Y en el último capítulo presentamos una serie de reflexiones a modo de conclusión.

El conocido historiador J.J. van Soest escribió tan acertadamente que las publicaciones sobre la historia de la Iglesia en Curazao presentan muchos hechos, pero poco entendimiento (20). Este estudio quiere llenar este vacío, en no quedar solamente a nivel descriptivo, sino de profundizar hacia el nivel explicativo. Pero no hay una contradicción entre estos dos niveles: en cierto sentido explicar es una forma de describir minuciosamente los nexos de interdependencia entre los hechos. Con esta obra esperamos dar una contribución, aportando nuevos hechos empíricos y ofreciendo una precisión de la relación de interdependencia entre los hechos. Esta obra pretende construir una 'otra' historia, que no es simplemente una acumulación de acciones de ciertos individuos sin ninguna relación entre sí.

Las múltiples pequeñas obras sobre la historia de la Iglesia en Curazao, a que refiere Van Soest, fueron casi todas escritas desde una perspectiva apologética: la Iglesia supuestamente trajo la "civilización" a Curazao. Estas obras estaban más interesadas en los misioneros, que en los

esclavos. Su perspectiva era euro-céntrica y no esclavo-céntrica. Además, en muchas de estas publicaciones los autores no hacen ninguna mención de las fuentes utilizadas, y por falta de exactitud sus informaciones no son de confiar (21). Por eso, contrario a lo que piensa Van Soest, no basta integrar estas obritas en una obra sintética (22). Se necesita escribir nuevas obras analíticas desde una perspectiva no-colonial.

Para esta tarea es indispensable estudiar de nuevo las fuentes primarias mismas, pero uno no puede interpretar los documentos sin ningún prejuicio. Ya la palabra hipótesis sugiere esto: hupo-tithenai, sup-poner, es decir 'dado este prejuicio, entonces se reconstruye lo siguiente...' Esta perspectiva acepta los límites del conocimiento histórico: la historia es planteada aquí como una reconstrucción y no como una reproducción del pasado. Nuestro prejuicio es la perspectiva de los dominados (23). No tengo más pretensión que de reconstruir una parte del pasado de la Iglesia Católica en Curazao desde esta nueva perspectiva y desde el retorno a las fuentes mismas. Esta reconstrucción está basada en parte sobre un conjunto documental ya conocido y en parte sobre nuevo material documental.

El Caribe, más que cualquiera región, ha padecido del colonialismo. Por eso es urgente escribir su historia con la "mano no-blanca" (L. Boff). Esta visión desde el "reverso de la historia" (G. Gutiérrez) sirve como "memoria peligrosa" de nuestros pueblos, que están construyendo una historia no-colonial. Esta historia de la Iglesia desde una perspectiva no-colonial puede ser para los antillanos una fuente de reapropiación crítica de su propia historia y a lo mejor les puede servir en su busca de una propia identidad. Esta obra es una modesta contribución en favor de la descolonización de la historiografía de la Iglesia en Curazao.

CAPITULO I.

La sociedad esclavista.

1. Un ser humano de venta.

Los holandeses ocuparon Curazao en 1634; bajo el dominio holandés empezó la historia dramática del africano en esta isla. En 1637 Holanda conquistó la fortaleza de Elmina, en la costa de Guinea, que quedó en manos de los holandeses hasta 1872. El objetivo era buscar esclavos para abastecer el mercado de Brasil; Pernambuco cayó en manos de los holandeses en 1629 (1). La Compañía de las Indias Occidentales se transformó de aparato de guerra en uno de tráfico de esclavos (2). Especialmente después que Holanda perdió al Brasil en 1654, Curazao llegó a ser el centro más importante del tráfico de esclavos en las Indias Occidentales (3). La Compañía de las Indias Occidentales a través de Curazao proveía de esclavos a casi todo el Caribe.

El tráfico holandés de esclavos era un comercio triangular. Los barcos salieron para Africa con productos de la metrópoli. El comercio africano intermediario ya tenía preparados en la costa los esclavos capturados en el interior. Los esclavos, que fueron comprados con los productos de la metrópoli, eran transportados a las Indias Occidentales, donde eran vendidos a los dueños de plantaciones. Acto continuo se transportaban productos coloniales de América a la República (4). Los extranjeros podían comerciar con las colonias españolas solamente a través de vías ilegales. Desde Curazao, que tenía un excelente puerto natural y una posición geográfica favorable en cuanto al subcontinente latinoamericano, se contrabandeaba vivamente con esas tierras (5).

En las siglos XVII y XVIII las holandeses transportaban aproximadamente medio millón de esclavos de Africa a América (6). El "Middle Passage", el transporte de esclavos de la costa occidental de Africa al Caribe, tenía mala fama por su crueldad inhumana. Desde alrededor de 1640 llegaron esclavos de Africa a Curazao. Curazao conoció su época de auge como puerto de tránsito de esclavos en la segunda mitad del siglo XVII y comienzos de siglo XVIII (7). En estos siglos Curazao se convirtió en un centro comercial extraordinario. Ya a finales del siglo XVIII el comercio se deterioró enormemente y este fuerte bajón del comercio duró hasta

la mitad del siglo XIX, cuando se produjo cierta recuperación (8). Es probable que en 1778 llegó a Curazao el último barco con esclavos de Africa (9). Curazao no participó como puerto de tránsito en el tráfico ilegal de esclavos de siglo XIX (10).
En Curazao mismo quedó establecida una comunidad de esclavos. Alrededor del año 1700 trabajaban unos 600 a 700 esclavos en las plantaciones de la Compañía de las Indias Occidentales; el resto de los 2400 esclavos de la Compañía trabajaban como técnicos o sirvientes de los funcionarios de la Compañía (11). Pronto había también muchos libertos, esclavos que obtuvieron su libertad u otros que nacieron en el seno afroantillano (12). Ambos grupos vivían en una situación de extrema miseria. La distinción social era, a la vez, una distinción racial: los pobres eran los negros. La Compañía de las Indias Occidentales había sido dueña de todos los terrenos fértiles durante el siglo XVII. A los colonizadores europeos se les daba sólo la cantidad de terreno que se consideraba necesario para ellos. A fines del siglo XVII estos colonizadores fueron extendiendo sus propiedades, usurpando terrenos de la Compañía. No hubo mucha oposición por parte de las autoridades locales, que se interesaban más por el comercio que por la agricultura. En las primeras décadas del siglo XVIII, la Compañía empezó a vender las tierras, que le quedaban, a personas privadas. La élite local estaba compuesta por estos dueños de las plantaciones, por comerciantes y por funcionarios gubernamentales y sus familias que se establecieron en la isla. En general eran protestantes blancos (13). También los judíos pertenecían a esta élite local. En 1659 llegaron doce familias judías de Holanda con permiso oficial para fundar en Curazao una comunidad de agricultores. Otros empezaron a llegar de Brasil, de Surinam, de Portugal y de Italia (14). Después pronto se dedicaron al comercio, pero una parte permaneció ligada con la empresa de la plantación. En 1819, 29 plantaciones estaban en manos de un judío o de una judía, en 1857, 20 (15).
El símbolo de la élite era la posesión de una plantación (16). En el centro de la plantación se encontraba la "landhuis", que era la casa del "shon" o denominado también el "castillo" del señor. En la periferia estaban las casuchas de los esclavos. En la mayoría de los casos tal residencia estaba construida sobre un punto alto y, comparada con las viviendas miserables de los esclavos, tenía un aspecto majestuoso. Existían grandes diferencias entre las plantaciones en cuanto la extensión. El criterio que se utilizaba en el siglo XIX para hablar de una planta-

ción, era la existencia de una "landhuis" con esclavos, no tanto la extensión del terreno. En 1820 había 99 plantaciones independientes, en 1842, 96 y en 1857, 94; la empresa de la plantación siguió más o menos constante en el siglo XIX (17).
La plantación de Curazao era diferente de las del Caribe, en los siguientes puntos: no había una especialización en un producto; los productos no eran destinados al mercado exterior; los dueños de las plantaciones no eran extranjeros, sino autóctonos, nacidos y residentes en Curazao; el financiamiento no venía de fuentes extranjeras; los propietarios no llevaban una organización eficiente; no había la presencia de un ejército grande de esclavos; el elemento de prestigio jugaba un papel importante en la posesión de una plantación (18). Curazao no conoció, pues, una economía de plantación como las demás islas del Caribe y, por consiguiente, el sistema de esclavitud fue muy distinto que el de las otras sociedades de plantación en el Caribe (19). Pero Curazao coincidía en un aspecto fundamental con las plantaciones del Caribe: el empleo del esclavo como mano de obra. Por la institución de la esclavitud, el esclavo era considerado como la propiedad de otra persona; que podía ser comprado y vendido como mercancía (20). El título legal de propiedad privada en la forma de esclavos era esencial para la producción social en Curazao (21).
En el período de 1816 a 1900, la cosecha fracasó en 44 de las 84 años; solamente en 21 años hubo una buena cosecha; en la mayoría de los casos la causa fue la falta de lluvia (22). Por una mala cosecha el señor estaba obligado de comprar comida para sus esclavos durante todo el año. Solamente algunas plantaciones tenían reservas de maíz, pero también ellas tenían que importar maíz del exterior. Así que todos los dueños de plantaciones debían de una forma u otra adquirir dinero para comprar maíz en un año de mala cosecha. No solamente el clima, también el comercio tenía influencia directa sobre la empresa de la plantación. La crisis del comercio significaba, crisis de la plantación (23). También la falta de conocimiento y de creatividad de los dueños de plantaciones para introducir nuevos métodos de trabajo, influyeron negativamente en la producción (24). Es una de las razones del fracaso de los nuevos planes de promoción de la agricultura, que estaba impulsando el Gobernador Van Raders (25).
En tiempos de crisis, la venta de esclavos era uno de los medios más utilizados por los dueños de plantaciones para adquirir dinero. En el

período de 1816-1848 se conoció una crisis muy fuerte de la empresa de la plantación por la crisis comercial y una serie de malas cosechas. Precisamente en este período existía un puerto franco para la exportación de esclavos (26). Y la venta de un esclavo era un medio poderoso por el cual los dueños de plantaciones podían adquirir dinero; con la venta de un esclavo se podía alimentar a 15-25 esclavos durante todo el año (27). Por eso, había un auge de la exportación de esclavos en este período: entre 1816 y 1847 se exportó a más de 4000 esclavos, provenientes de la comunidad local de esclavos de Curazao (ver anexo 9). Es una cantidad muy alta para una comunidad de esclavos relativamente pequeña, como era la de Curazao. El impacto destructivo en las relaciones familiares y sociales en la comunidad de esclavos tenía que haber sido muy grande.

El esclavo tenía, pues, un valor excepcional para los dueños de plantaciones. Por eso, quizás, el famoso 'buen trato' del esclavo en Curazao no era otra cosa que la protección de la mercancía más valiosa de los dominantes. Cae por su peso que de la protección de una 'mercancía' no se puede concluir sin más que la institución de la esclavitud en Curazao fue suave (28). La producción de esclavos era lucrativa y, por eso, quizás fue Curazao el único territorio en el Caribe donde el número de nacimientos era cada año mayor que el de muertos en la comunidad esclava (ver anexo 8). El método de la venta de esclavos era, desde el punto de vista financiero, más seguro que el de adquirir un préstamo y, por eso, no se puede decir que la vida del esclavo no valía nada en Curazao (29).

Después de 1848, por una cierta recuperación del comercio, la situación económica era más favorable para la empresa de la plantación. El valor de la plantación subió drásticamente en la segunda mitad del siglo XIX (30). Pero, en general, la perspectiva no era lucrativa para la empresa de la plantación en Curazao (31). Las condiciones objetivas dejaron pocas oportunidades para una producción masiva. Y también el sistema de la plantación mismo y la mentalidad de los dueños de plantaciones no era orientado más que hacia el mercado local, o mejor dicho, hacia el autoconsumo de la 'gran familia'. La plantación de Curazao tenía inherentemente una tendencia hacia una cierta autarquía (32). La empresa de la plantación se ocupaba de diversas cosas (33). Hasta una parte de los materiales de construcción era producida en la plantación misma (34). Los esclavos se ocupaban de todo, también de las actividades de construc-

ción. Aquí reside la segunda dimensión del valor del esclavo: era indispensable para la realización de esta gran variedad de actividades.
Según lógica empresarial, la plantación solamente era lucrativa si había una producción masiva de un producto especializado de exportación. Pero el sistema de plantación mismo de Curazao no fomentó tal desarrollo y no se podía culpar solamente al clima. Si el sistema de la plantación no era lucrativo, ¿por qué se mantuvo durante tan largo tiempo? ¿Por qué los dueños contraían más y más deudas para preservar hasta lo último su plantación? (35) ¿Por qué la élite deseaba tanto la posesión de una plantación? Porque correspondía con su lógica aristocrática: el estilo de vida de un "shon" era el ideal para la élite de Curazao. Los dueños estaban ya satisfechos cuando su plantación producía lo suficiente para la sobrevivencia de la 'gran familia' (36). El régimen de "shon"-esclavo no era simplemente una cuestión de negocio (37). Surgió una civilización peculiar, calificada por Hoetink de "heerengedragspatroon", que es un estilo de vida propio de todos los blancos, y "slavengedragspatroon" que es un estilo de vida propio de los dominados (38). La posesión de la plantación y de los esclavos en Curazao no son inteligibles desde pura lógica del negocio. Los dominantes las defendían, aunque contradecían la lógica empresarial de acumulación de capital, porque defendían su identidad (39). Ellos no podían concebir la sociedad de Curazao, sin estar basada en la esclavitud y el ser "shon".
El Presidente de la Comisión Estatal, instituida en 1853 para presentar medidas en cuanto a los esclavos en las colonias holandesas, dijo en 1855 que no podía entender por qué los esclavos tenían un relativamente gran valor en Curazao, a pesar de que la oferta de esclavos excedía la demanda, viendo la reducida posibilidad de empleo (40). En efecto, dentro de su lógica de rendimiento económico, no pudo entender esta situación. Por eso, el sacerdote J.J. Putman le explicó que esta era precisamente por el estilo de vida aristocrático de la élite, que en todo tenía que ser servido por los esclavos (41). En ya 1837 la primera impresión de Putman, recién llegado a Curazao, era: "Esta es una de las primeras exigencias de aquí, el tener un buen esclavo, porque un europeo...tiene que adaptarse a no hacer nada que puede ser realizado por un nativo" (42).

2. La dominación de los esclavos.

a. Los esclavos.

La formación social esclavista de Curazao era un sistema peculiar de dominación, comparada con las otras sociedades esclavistas del Caribe. La mayoría de los esclavos vivía en plantaciones con un reducido número de esclavos. De las 99 plantaciones en 1820, más o menos 33 tenían menos de 20 esclavos, 37 entre 20 y 50 esclavos, 15 tenían entre 50 y 100 esclavos y solamente 14 más de 100 esclavos. En 1863 de las más o menos 92 plantaciones, más o menos 46 tenían menos de 20 esclavos, 23 entre 20 y 50 esclavos, 13 tenían entre 50 y 100 esclavos y solamente 10 tenían más de 100 esclavos (43). De otro lado, no se puede concluir sin más que la mayoría de los esclavos en el campo vivía en muy pequeñas unidades agrícolas. En 1820 el 60 % de los esclavos en el campo vivía en plantaciones con más de 20 esclavos, en 1863, el 55 % (44).
Peculiar era, también, que las plantaciones no han desarrollado una división especializada de trabajo (45). Es probable que algunas esclavas eran asignadas para el trabajo doméstico, pero es muy difícil de aceptar que en la vida diaria de la plantación existían esclavos exclusivamente dedicados al trabajo doméstico, otros al trabajo técnico y otros a la labranza (46). El trabajo se realizaba bajo la dirección de un "bomba", que en general era un esclavo y que trabajaba con los demás (47). El hecho de que el "bomba" cumplía con su función durante muchos años en la misma plantación era importante: jugaba un papel clave en la continuidad social de la plantación. La "jaja" (aya), una esclava que vivía en la casa grande y que cuidaba a los niños de la familia blanca, tenía también una posición especial dentro del grupo de esclavos. Esta pequeña 'élite' entre los esclavos tenía la tendencia de identificarse más tanto con los blancos. Un otro elemento peculiar era que un gran número de esclavos no vivía en las plantaciones (ver anexo 6). En Curazao existía también la práctica, que se alquilaban esclavos como trabajadores en la ciudad (48). En la ciudad se conocía esclavos domésticos y técnicos, que funcionaban como tales durante todo el año (49).
Estas condiciones hicieron posible una relación más patriarcal entre el esclavo y el señor. En 1764, el 66 % de los 534 propietarios de esclavos tenía menos de 5 esclavos, en 1863, el 62 % (50). Los esclavos estaban en contacto más directo con la familia de la "casa grande" (51). Pero era una relación desigual: el esclavo no era considerado jurídicamente como persona, sino como "res" (52). Ante la ley el esclavo era pro-

piedad privada de una persona, equivalente a cualquier cosa (53). Hasta principios del siglo XIX el señor pudo castigar ilimitadamente al esclavo y en el siglo XIX un blanco que había matado a un esclavo era levemente castigado con una multa (54). El esclavo no tenía derecho a defenderse; pudo ser tratado y maltratado como mercancía o servir como medio para pagar deudas.

No se puede interpretar la esclavitud en términos jurídicos sin más; la esclavitud refiere primordialmente a una relación de dominación (55). El señor ejercía el poder absoluto sobre el esclavo (56), mientras que el esclavo era considerado como un ser sin honor (57). "Esclavitud es la dominación permanente, violenta de personas por nacimiento enajenadas y generalmente deshonradas" (58). Patterson denomina al esclavo como alienado por nacimiento, es decir: el esclavo fue aislado de su herencia y había falta de lazos con pasadas y futuras generaciones. Si el esclavo no pertenecía ya a una comunidad, si no tenía una existencia social fuera de su señor, si no tenía una vida autónoma sino por y para su señor, entonces se puede definir al esclavo como una persona socialmente muerto (59). Patterson trasciende así la definición legalista o economicista de la esclavitud: "el esclavo era un esclavo no porque era el objeto de propiedad, sino porque no podía ser el sujeto de propiedad" (60). Las definiciones del esclavo como propiedad privada de una persona, como "res" y como socialmente muerto, combinamos en un término: el esclavo como la no-persona. Por eso el esclavo podía ser un instrumento a la total disposición para el uso y abuso del señor.

Considerar al esclavo como no-persona tenía que corresponder a una sociedad basada sobre el temor y terror. El tratar a seres humanos como no-personas solamente era posible a base de medidas represivas. Se sabía que el ser humano tarde o temprano iba a resistir contra el hecho de ser oprimido como no-persona, por eso, la legislación expresaba el temor de los blancos por la resistencia de los esclavos (61). Los dominantes tenían un gran temor por la violencia de los dominados y, por eso, tomaban medidas de terror frente a cualquier rumor de una posible rebelión de los esclavos (62). Hasta después de 1815 se repetían las publicaciones contra la presencia de esclavos en la calle después de las nueve de la noche, contra cualquier reunión o juego colectivo de esclavos, etc. (63).

En 1795, después de la revolución de los esclavos, fue publicada una serie de reformas en cuanto a la reducción de las horas de trabajo, el

dar más comida a los esclavos, un mejor arreglo de los vestidos (64). Reformas para evitar una otra revolución, para humanizar a la esclavitud sin cuestionarla. La publicación de 1824 fue importante para la historia de las reformas (65). Los primeros siete artículos trataban de frenar la huída de los esclavos, los siguientes diez artículos estaban dedicados al mejor trato de los esclavos. El objetivo era claro: contrarrestar la resistencia de las esclavos y evitar un cambio social profundo. Los artículos de protección de la vida del esclavo correspondían también a un nuevo hecho histórico: estaba prohibido importar esclavos, pues, para el sistema dominante era necesario conservar el número de esclavos.

En el Reglamento de gobierno de 1848 se repitió el principio, que ya fue publicado en 1828, que el esclavo podía ser testigo ante la corte en asuntos criminales, pues, en cierto sentido reconociéndolo como persona (66). Pero el mismo Gobernador Gravenhorst reconoció en 1854 que a pesar de este Reglamento de 1848, el esclavo seguía siendo considerado como "res" ante la ley (67). Declaró que siendo el esclavo por título legal propiedad de su señor, era siempre una 'cosa'. Podía ser vendido, no podía contraer matrimonio, no podía poseer propiedades, etc., según la propia lista del Gobernador, y, por eso, el esclavo seguía teniendo, oficialmente y de hecho, el significado de "res".

A pesar de que el esclavo en Curazao era considerado como no-persona, la forma de esclavitud en Curazao fue caracterizada como suave. Existió, según Hoetink, un tipo de esclavitud suave, porque Curazao no conoció una economía de plantación. El defiende que es el factor económico el que determina el trato que recibía el esclavo y no el factor étnico-religioso. Tannenbaum defendía que si la clase dominante esclavista venía de la cultura ibero-católica, entonces, el trato del esclavo en aquella sociedad era más humano y tendría una política menos racista frente a la clase negra (68). Para Hoetink una economía de plantación, independiente del orígen étnico-religioso de la clase dominante, producía un tipo de esclavitud más cruel que cualquier otra forma de organización económica (69). Tomó como prueba la sociedad esclavista de Curazao, donde los dominantes no venían de la cultura ibero-católica, mientras que para Hoetink no había duda de que el esclavo recibía un mejor trato en Curazao (70).

Harris criticó "el mito del señor amable", porque no hay ninguna base para decir que los esclavos fueron tratados mejor en un lugar que en otro (71). Para Harris todos los propietarios estaban convencidos de que sus esclavos eran los más felices y todos los esclavos, en cualquier lu-

gar, aborrecían la esclavitud. Genovese defiende que sí tiene sentido la utilización del concepto de 'buen o mal trato', pero es necesario especificar su contenido (72). Según Genovese se utilizaba en las publicaciones tres significados del término:

1. En referencia a las necesidades materiales de los esclavos ("day-to-day living conditions"), como la comida, el vestido, la vivienda, las condiciones de trabajo.
2. En referencia a las condiciones sociales de vida ("conditions of life"), que trata de las oportunidades de los esclavos para llevar una vida cultural-social-religiosa independiente.
3. En referencia a las posibilidades de acceso a la libertad y a la ciudadanía.

Siguiendo a Harris, uno puede decir que es una tarea casi imposible determinar si un sistema de esclavitud era suave o no, pero si uno toma el riesgo, siguiendo a Genovese, de decir algo al respecto, entonces, se tiene que tomar en cuenta el conjunto de los tres criterios; no se puede basar una afirmación a base de un criterio de Genovese, separado de los demás (73).

Sobre el primer criterio. La crítica constante de Niewindt, quien, por su función, estaba en contacto continuo con el pueblo esclavo, era que los esclavos no recibían suficientes comida o vestido y denunciaba casos de severo maltrato (74). Hay varios testimonios que confirman la opinión de Niewindt, que los esclavos vivían en una situación de extrema miseria (75). El promedio era que cada cuatro años había dos malas cosechas y una mediocre; el peso de este desastre caía sobre los esclavos, que sufrían por la reducción de la ración o obtenían días libres sin conseguir comida de los dueños de plantaciones, según el testimonio de Putman, otro sacerdote que trabajó de 1837 a 1853 con el pueblo esclavo (76). Putman afirmó también que el destino de los esclavos ancianos o enfermos era muy miserable; todos, niños, inválidos, ancianos, tenían que hacer todo tipo de trabajo a beneficio del señor (77). El reglamento de 1824 no dedicaba ni una palabra a la cuestión de la vivienda; el de 1857 solamente formuló el derecho del esclavo de tener una vivienda decente (78). Si ni la ley tenía exigencias sobre este punto, mucho menos la práctica; también se tiene que tomar en cuenta que los artículos de estos reglamentos, dedicados a un mejor trato de los esclavos, no correspondían necesariamente a una práctica favorable para los esclavos.

En cuanto el segundo criterio: los esclavos no podían ir a la escuela;

era difícil para ellos de recibir otro tipo de educación; les estaba prohibido contraer matrimonio; estaban obstaculizados en sus expresiones religiosas. Las quejas de Niewindt y de Putman a este nivel eran muchas (79). Ya vimos la práctica de la venta de esclavos en el exterior, que destruía la vida familiar. Si después de 1778 ya no hubo importación de esclavos en Curazao y esta isla no funcionó más tampoco como puerto de tránsito para esclavos traídos ilegalmente de Africa, entonces, esto significa que todas las exportaciones de esclavos desde Curazao después de esta fecha provenían de la comunidad local de esclavos (80). Antes de 1778 se exportaban ya esclavos de la comunidad de Curazao misma (81).
Finalmente el tercer criterio. La manumisión significa el otorgar la libertad a esclavos, no como un acto del gobierno sino de propietarios privados; este liberto no tenía todos los derechos civiles y estatales, en una publicación de 1837 hasta le estaba prohibido establecerse fuera de la colonia (82). Esta práctica era conocida desde el inicio de la esclavitud, pero en la primera mitad del siglo XIX se tomó medidas oficiales para reducir la cantidad de manumisiones a consecuencia de la política de preservar la mayor cantidad posible de esclavos. Y muchos que en los siglos XVIII y XIX obtuvieron la libertad, eran ancianos y los que no eran productivos (83). Las posibilidades para el esclavo de comprar su libertad eran muy reducidas, por generalizada la miseria en la isla. Pues, para la gran masa de esclavos era imposible realizar el ideal de la libertad (84).
Viendo el conjunto de estos tres criterios se puede concluir que la institución de la esclavitud en Curazao no era suave. Los testimonios particulares y oficiales de los siglos pasados abundan en glorificar el buen trato, que supuestamente los esclavos recibían, pero representaban el punto de vista del señor y no del esclavo (85). Para justificar la formación social esclavista, los dominantes tenían que divulgar que la esclavitud en Curazao era humana. Hay otra fuente que no se ha explorado aún; es la tradición oral popular, que representa la visión desde el reverso de la historia. Una primera impresión de ciertos elementos de la historia oral es que no se puede calificar a la institución de la esclavitud de Curazao como suave (86). Uno de los temas constantes en la tradición popular es el sufrimiento de los esclavos a causa de los castigos físicos (87). Uno de los "leitmotivs" en la tradición popular era que esclavas en cinta eran castigadas con la barriga colocada en un hoyo especial "pa ju no haña sla", para que el niño no reciba los golpes, ya

que como futura mercancía, éste era valioso. Los reglamentos sobre los castigos de los esclavos confirman esta crueldad de la institución de la esclavitud. En 1826 se estipuló oficialmente que esclavas entre los 14 y 18 años no podían recibir 'más' que 18 golpes con el corbacho: esclavas menores de 6 años de edad podían recibir 'solamente' 6 corbachazos (88).

b. Los señores.

La mayoría de los dueños de plantaciones del siglo XIX nació en Curazao (89). Durante el siglo XIX la mitad de los propietarios de las plantaciones que se mencionan en las actas de venta, pertenecía a familias que figuran más de tres veces y que eran familias establecidas en Curazao (90). En este sentido podemos hablar de una élite autóctona ligada a las plantaciones. La otra mitad de los propietarios eran autóctonos de Curazao, cuyas familias no tenían una tradición plantócrata, y personas que no se establecieron definitivamente en la isla, pero este último grupo representaba menos del 10 % del número total de propietarios. Una primera conclusión es que los propietarios eran casi todos representantes de una élite autóctona; y la mitad de los dueños pertenecía a familias con una tradición plantócrata.
Entre los propietarios de las plantaciones en el siglo XIX encontramos una continuidad entre los nombres de familias conocidas y una constante ruptura por nuevos nombres que aparecen y desaparecen. En el siglo XIX un propietario poseía - por término medio - su plantación no más de doce años. En el mismo siglo solamente once plantaciones eran propiedad de una familia durante tres generaciones consecutivas (91). Por estos continuos cambios de propietarios, no se pudo crear en muchas plantaciones la larga tradición de una 'familia grande'. Existía, además, la costumbre en Curazao que, al vender una plantación, no había venta colectiva de los esclavos de la plantación, sino que los esclavos se vendían individualmente, con la consecuencia de que tampoco el grupo de esclavos en la plantación era permanente (92). A principios del siglo XIX más de la mitad de los esclavos vivía en plantaciones con un permanente señor residente. En 1857 más de dos tercera partes de las plantaciones no tenían permanente propietario residente (93). Un gran número de los propietarios de plantaciones vivía una parte del año en la ciudad, lo que Renkema denominó el "ausentismo local" (94). Pero las distancias era tan pequeñas que podemos hablar de cierto control permanente de parte del señor.

En el siglo XIX existía una estrecha relación entre el sector comercial y el sector de la plantación. En 1819 más del 60 % de los propietarios dependía totalmente de lo que las plantaciones producían. En 1857 más del 50 % de los propietarios no dependía exclusivamente de las plantaciones para sus ingresos (95). Esto se debe a un creciente interés entre los comerciantes de poseer una 'casa grande'. Una otra razón era que existía cierta relación entre la venta obligada de plantaciones al comerciante, que ofreció el préstamo, y un período de mala cosecha (96). Durante todo el siglo XIX se repetía que la prosperidad de la colonia dependía del comercio y no de la agricultura. Curazao era, ante todo, una isla de comercio y no una colonia de plantación. El sector de plantación tenía menos poder económico que el sector comercial. Por consiguiente, este último tenía más poder político que el sector de la plantación. El sector comercial estaba mejor representado en los organismos oficiales de gobernación (97).
El grupo de los dueños de plantaciones tenía menos poder económico y político, pero tenía más influencia ideológica. El dueño de una plantación gozaba de una elevada posición social y prestigio (98). La élite plantócrata contribuyó, más que cualquier grupo, a la creación de la visión aristocrática del mundo, que era un elemento importante en la ideología dominante. Esta visión no era originaria de Holanda; tenía elementos señoriales que no correspondían a la 'ética protestante' de la élite de Holanda. Esta visión aristocrática del mundo fue una creación local de una nueva élite propietaria de esclavos, un producto criollo de la sociedad esclavista de Curazao. La visión aristocrática penetró en toda la sociedad. Los blancos adoptaron una actitud aristocrática frente a los no-blancos (99). El ídolo era el dueño de la plantación que vivía en la "landhuis", una creación típica de la sociedad esclavista de Curazao. Era esencial para la ideología aristocrática el crear distinciones entre los dominantes y los dominados, y la "landhuis", en contraste con las casuchas de los esclavos, era la visualización de la distinción entre los dos grupos sociales. El propietario consideraba a su plantación como intocable, un estado dentro del estado (100). G.B. Bosch, pastor protestante en Curazao de 1816 a 1835, nos dejó una descripción del ambiente aristocrático en la plantación Ascensión, e indica que la plantación era más que una empresa y que había contactos estrechos entre funcionarios del gobierno colonial y los dueños de plantaciones (101).
Además de la visión aristocrática, otro elemento importante en la ideo-

logía dominante era la visión racista, que es la articulación de criterios biológicos, culturales y sociales para justificar a nivel ideológico la supuesta superioridad del blanco y que consideraba inferior al negro (102). En el siglo XVIII algunos peticionarios se dirigieron a las autoridades de Holanda, con la queja de que jóvenes se casaban hasta contra la voluntad de sus tutores y así "familias de blancos, hasta ahora liberadas de estos matrimonios, diariamente corren el riesgo de recibir esta mancha" (103). Su súplica era la promulgación de una legislación que exigiera de menores y mayores de edad, previo permiso de sus padres o tutores para casarse. Una comisión aconsejó no reaccionar positivamente a esta petición, porque legislar una situación de "apartheid" hasta tal grado podría provocar protestas contra el orden público. Esta ideología racista no impidió una miscegenación muy fuerte en Curazao. La esclava era doblemente explotada, era considerada como no-persona y era abusada por su señor. Lo que era peculiar en Curazao era esta miscegenación muy fuerte, combinado con un racismo muy desarrollado, con una política discriminatoria contra los frutos de esta unión (104). También la visión racista infiltró en todas las venas de la sociedad esclavista. Existía una unión indisoluble entre la visión aristocrática y la racista: ser blanco significaba ser aristocrático. Un dueño de plantación, que era declarado bancarrota, seguía teniendo una actitud aristocrática a base del hecho de ser blanco (105). En cierto sentido se puede decir que no por el hecho de ser dueño de plantación uno pertenecía a la élite local, sino por el hecho de ser blanco (106). Renkema concluyó que "si uno era dueño de plantación o comerciante o funcionario de gobierno no hacía mucha diferencia en el status social con tal de que uno era blanco" (107).

c. Los 'libres'.

Era muy típica para la sociedad esclavista de Curazao la existencia de un gran número de 'libres'. Utilizamos el término 'libre' en el sentido de "freedman", como es usado en la literatura caribeña y refiere a los no-blancos libres en la sociedad esclavista (o también "freecolored") (108). Cuando hablamos de los dominados referimos a los 'libres' y esclavos juntos. A partir de 1830 ocurrió el cambio que la cantidad de 'libres' era mayor que el número de esclavos (ver anexo 7). Después de 1820 la cantidad de 'libres' era el doble del número de blancos. Los blancos tenían, pues, temor por la fuerza histórica de los 'libres'. El

número de esclavos por blanco era mínimo, comparado con el resto del Caribe, pero el de 'libres' por blanco era relativamente elevado (109). Y los blancos tenían aún más temor por la fuerza histórica de los dominados, que numéricamente eran mucho más fuertes que los blancos y formaban más del 80 % de la población. Este temor era real en el contexto de Curazao, porque abundan los testimonios sobre las buenas relaciones entre los esclavos y los 'libres' (110).
En el documento de evaluación de la revolución de 1795, el alto funcionario militar Van Westerholt escribe: "...la mala e infame conducta de los negros libres... en esta ocasión. No solamente que ninguno de ellos se incorporó a los blancos para luchar contra los rebeldes, sino que muchos de ellos tenían funciones importantes en la rebelión. La mayoría de las casas de los negros libres funcionaron como dépositos de los bienes que los rebeldes robaron de las plantaciones saqueadas...dar a su consideración que sería útil de prohibir a estos libres por su mala conducta, siendo peligrosos para la tranquilidad de la isla, de establecerse en aquella parte de la isla" (111). Demuestra que era histórico el hecho de que sectores de los 'libres' fueron aliados de los esclavos revolucionarios (112). En el Relato Colonial del Gobernador de 1821 se dice que los 'libres podían ser estimulados por los cambios revolucionarios de otros lugares "porque la gente de este grupo se inclina más o menos al cambio" (113). En 1823 el Gobernador repitió su temor por una alianza entre 'libres' y esclavos, que subvertirían al orden dominante (114). En Curazao la opinión de los blancos sobre los 'libres' era muy discriminatoria y resultó en una política racista, que revelaba el temor de los dominantes por la fuerza histórica de los dominados (115).

3. La resistencia de los esclavos.

Considerar un ser humano como no-persona, era provocar inevitablemente su resistencia. En 1750 estalló la primera gran rebelión colectiva de los esclavos. No era casual que atacaron a la plantación Hato, que era propiedad de la Compañía de las Indias Occidentales y la residencia de campo del Director, la máxima autoridad de la colonia (116). No era una mera acción espontánea para obtener más comida o mejor trato, sino una acción organizada para conquistar su libertad. Fue aplastada por el poderío militar de los dominantes, o mejor dicho, la revolución fue interrumpida, porque años más tarde, en 1795, surgió de nuevo la lucha colectiva por la libertad (117). Un impresionante ejército de esclavos re-

volucionarios fue organizado bajo la dirección de Toela. También esta revolución quedó aplastada, después de más de un mes de duración. Los líderes, después de haber sido cruelmente torturados, fueron públicamente ejecutados de una forma aún más cruel. Esta revolución causó mayor temor por haber sido dirigida a destruir la esclavitud y el colonialismo (118). Especialmente después de la realización de la primera república negra de las Américas, en Haití, 1795 quedó grabada en la memoria histórica de los dominantes de Curazao (119). Explícitamente se formuló que el único medio para controlar a los dominados era fomentar su sumisión a los blancos, manifestando así que después de 1795 la lucha ideológica iba a ser el mayor desafío de la élite (120).

En el siglo XIX ya no tuvieron lugar rebeliones colectivas de esclavos en Curazao, pero continuó la resistencia de los esclavos contra la injusticia de ser declarado no-persona. Un método favorito de resistencia era la huída, sea individual o colectiva, especialmente hacia la costa de Venezuela (121). Hubo un fuerte crecimiento de esclavos que huían después de realizada la emancipación oficial en Venezuela en 1854, ya que quedó cancelado el tratado entre Venezuela y Holanda, firmado en 1842, de devolver a los esclavos huídos (ver anexo 10). Estas huídas fueron tan bien organizadas, que se conocía huídas en grupos de esclavos que pertenecían a distintos señores (122). Desde el siglo XVIII fue practicado este método de resistencia: Curazao conoció también sus comunidades de cimarrones, se encontraban en Coro donde se formaron comunidades de esclavos que huyeron de Curazao (123).

La resistencia del esclavo se manifestaba especialmente a nivel cultural (124). El lazo de los esclavos con su tradición africana permaneció y ayudó a crear una propia cultura, adaptada a la realidad antillana; se transformaron de africanos en afro-antillanos. La "cultura del esclavo" era un arma de defensa propia de su dignidad humana y una forma de resistencia a la ideología dominante que le consideraba como no-persona (125). Genovese señaló que en la cultura del esclavo se encontraba una dialéctica de resistencia y acomodación (126). Para los señores la cultura del esclavo tenía la apariencia de ser una manifestación de acomodación a la esclavitud, pero la apariencia engaña; en esencia era una forma de resistencia a la esclavitud (127). En el siguiente capítulo vamos a ver cómo el catolicismo se convirtió un elemento de la "cultura del esclavo" de Curazao.

CAPITULO II.

El conflicto de interpretaciones del catolicismo.

El catolicismo estaba inserto en la sociedad esclavista de Curazao, que estaba segmentada en dos grupos sociales. Los dominantes estaban situados en una estrategia de consolidación del poder adquirido, mientras que los dominados estaban situados en una estrategia de resistencia a la dominación. De acuerdo con la posición social de cada grupo, la interpretación del catolicismo era diferente, como quedará demostrado en este capítulo. Pero antes vamos a ver que ya desde el inicio del siglo XVIII se hablaba del catolicismo en Curazao como la religión de los oprimidos.

1. Cómo empezó el catolicismo.

La invasión de Curazao por los españoles se realizó en 1499 (1). Fue llamada "Isla de los Gigantes" por la estatura de los indígenas, que pertenecían a los caquetíos y que formaban un pueblo con los de la península de Coro. Los obispos de Coro - esta diócesis fue fundada en 1531 - empezaron a llamarse también obispos de Curazao, Aruba y Bonaire. En 1638 se trasladó el obispado de Coro a Caracas, y Curazao pertenecía entonces al obispado de Caracas. En 1634, el año de la invasión de Curazao por los holandeses, se conocía tres iglesias católicas (2). La cristianización de la comunidad indígena, que en su mayoría quedó deportada por los españoles para suplir la falta de mano de obra en otras partes, estuvo al principio a cargo de un laico español. Este Lázaro Bejarano ejercía la autoridad civil sobre Curazao. La Inquisición de Santo Domingo empezó un proceso contra el y fue condenado, pero revocó después sus opiniones (3). El evangelio llegó a Curazao, también, a través de un 'hereje'. El método de evangelización español era de encargar a laicos tareas pastorales por la falta de sacerdotes, como muestra el testimonio del poeta Juan de Castellanos, quien visitó a Curazao en 1540 y escribió que si faltaba un sacerdote "se suplía con algún lego que los instruía" (4). Este trabajador pastoral daba instrucción religiosa, organizaba el rezo del rosario y bautizaba. El catolicismo sobrevivió sin la presencia regular de sacerdotes, gracias a estos trabajadores pastorales. Fue, también, gracias a la comunidad indígena, que

el catolicismo empezó a formar parte de la tradición popular de Curazao. En 1677 el obispo de Caracas estipuló que cada sacerdote que residía en Curazao, tenía "ipso facto" la jurisdicción religiosa sobre estas islas (5). Envió a dos sacerdotes para servir secretamente en la colonia entonces holandesa. Estos sacerdotes encontraron una comunidad indígena, a pesar de que en 1634 los indígenas fueron llevados por la fuerza a Coro por los holandeses; descubrieron que todos los adultos de esta comunidad indígena estaban ya bautizados. En el año 1677 200 esclavos se presentaron también al sacerdote español: 50 de ellos resultaron estar bautizados. Una parte de ellos venía para las ceremonias complementarias, ya que recibieron el bautismo de emergencia. No es totalmente impensable que había esclavos bautizados por los "fiscales" de la comunidad indígena (6). Esto nos pone a pensar, aunque no se puede comprobar, en la posibilidad de que oprimidos fueron evangelizados por oprimidos.

El autor Euwens concluye diciendo para el período 1680-1700: "la libertad religiosa era aquí más grande para sacerdotes y católicos, que la que podíamos esperar de las estrictas leyes vigentes contra la religión católica. Esta era una situación excepcional, que no encontramos en ninguna otra colonia holandesa" (7). Como en este período Curazao se convirtió en un centro de comercio importante, la cuestión religiosa no podía ser un obstáculo en los contactos comerciales y por eso las autoridades civiles eran más tolerantes. Curazao era un importante puerto y hacían regularmente escala sacerdotes españoles y franceses como aves de paso. El padre Labat menciona que en 1697 el arzobispo de Sto. Domingo llegó de visita a Curazao y fue recibido por el Gobernador de una forma oficial con todos los honores, aunque no era una colonia católica (8). El jesuita M.A. Schabel trabajó ininterrumpidamente en Curazao de 1704-1713 con permiso eclesiástico y civil; tenía una amistad especial con el Gobernador (9). Desde el inicio la Iglesia Católica practicaba la opción preferencial por los esclavos. Schabel mismo escribe en su diario que emprendía regularmente viajes de misión a las plantaciones, que quedaban lejos de la ciudad. (10).

En 1713 llegó a Curazao el agustino Agustín Beltrán Caicedo y Velasco, originario de Colombia; y en 1715 fue nombrado por la Congregación de Propaganda Fide prefecto de la misión de Curazao (11). Contra este Caicedo empezó la Inquisición una investigación por sus supuestas herejías y fue uno más de los evangelizadores 'herejes' en la historia de la

Iglesia de Curazao (12). Caicedo escribió en 1732 que bautizó a 4803 personas que eran esclavos. Aunque no se puede comprobar que esta cifra sea correcta, indica que no había ningún obstáculo para incorporar a los esclavos a la Iglesia Católica. En 1721 Caicedo escribió ya a Roma que hasta aquella fecha había bautizado a 1210 personas, entre ellos muchos adultos (13). En el libro de bautismo de la Iglesia Católica, que empieza el 25 de agosto de 1739, encontramos conotaciones a los nombres de los bautizados como "niger, mulatus, mulatus liber, albo, indus, sambo, mancipatus" (14). No es incorrecto constatar que desde entonces el catolicismo formaba ya parte de la tradición popular de los dominados.

El término 'hereje' era usado, también, en otro sentido, para denominar a los protestantes. El padre M. Grimón, quien llegó a Curazao en 1751, escribió varias cartas al obispo de Caracas, donde hacía mención del grupo de "herejes". Escribía que tenía contacto con los herejes y que ellos le ayudaron en la construcción del templo (15). Esto indica que entre los católicos y protestantes existía un ambiente de tolerancia y en este caso de cooperación. Esto era peculiar de Curazao y la comunidad católica podía crecer entre los esclavos, una situación totalmente diferente que la de la otra colonia holandesa, Surinam (16). El primer historiador de la Iglesia de Curazao, J.F.A. Kistemaker, escribió: "es indudable que la gran mayoría de la población de aquí, que consiste de negros y otros no-blancos, siempre ha profesado la religión católica" (17).

Además, según el testimonio del diario de Schabel, el catolicismo se constituyó ya por 1705 como el sistema religioso común de los dominados, diferente al de los dominantes: "ningún negro esclavo va a la iglesia de los protestantes o a la sinagoga de los judíos; ningún negro esclavo es obligado por sus propietarios judíos o protestantes para ir al templo protestante o judío; ninguno de ellos es obligado para seguir la ley judía o de aceptar la secta protestante; nunca un niño de un esclavo fue bautizado por el pastor protestante ni circuncidado por el rabino" (18).

Podemos concluir que el catolicismo pertenecía desde el siglo XVII a la práctica popular de los esclavos y 'libres'; que desde el siglo XVII tenían contacto con la Iglesia Católica oficial, pero como este contacto era mínimo por la irregular asistencia de sacerdotes, podían mantener cierta autonomía frente al catolicismo oficial; que la separación entre blancos y no-blancos, entre señores y esclavos, era igual que la sepa-

ración entre no-católicos y católicos.

2. Cómo los dominantes veían al catolicismo.

En 1635 los colonizadores holandeses fundaron en Curazao la comunidad protestante (19). La única iglesia que oficialmente tenía un status privilegiado era la Iglesia Reformada. La iglesia se encontraba dentro de la Fortaleza Amsterdam, lo que demuestra la íntima relación entre el Estado y la comunidad protestante. La Compañía de las Indias Occidentales determinó que su Director en la isla, era "qualitate qua" presidente del Consejo de la Iglesia Reformada (20). Una de las importantes tareas del Director era la defensa de su Iglesia (21). El autor Knappert denominó este tipo de iglesia "iglesia de comercio" (22). La instrucción de 1638 de la Compañía de las Indias Occidentales a los pastores protestantes estipulaba que el pastor haría todo lo posible para educar a los negros en la doctrina cristiana, pero no hay ninguna prueba de que los pastores hubieran hecho algún esfuerzo sistemático y organizado para convertir a los esclavos al cristianismo (23).

El historiador Hartog escribió con razón: "Era imposible desde el punto de vista social. El comercio lucrativo de esclavos, pondría así a los señores, que ostentaban el poder y de los cuales la comunidad reformada dependía, en contradicción total con el Evangelio. De un lado, porque era imposible de tener roce con su propio esclavo como miembro de la misma iglesia; de otro lado, porque el ser miembro de la Iglesia Reformada en Curazao se convirtió en una distinción social, que el Director tenía que mantener por estar ligado con los propietarios de esclavos" (24). El contexto peculiar de la sociedad esclavista de Curazao obligaba a los pastores protestantes, lo querrían o no, a no evangelizar a los esclavos (25). Knappert señaló que en 1649 el pastor Rochefort bautizó a algunos negros adultos (26). Y en 1659 el pastor Van Beaumont bautizó a 15 niños indígenas (27). Pero el mismo Knappert reconoce que eran casos excepcionales, que no se repitieron después (28).

En 1741 sus Superiores en Amsterdam, después de haber recibido una serie de quejas contra la conducta de su persona, enviaron una carta al pastor W. Rasvelt (29). Mencionan que mientras que el sacerdote católico atrajo muchos negros y mulatos a la Iglesia Católica, Rasvelt, sin embargo, no logró ninguno (30). Le recomendaron conquistar a negros para la Iglesia Reformada por medio de sus instrucciones y su conducta (31). Rasvelt respondió que sí había aceptado como miembros de la Iglesia Reformada a

Iglesia de Curazao (12). Caicedo escribió en 1732 que bautizó a 4803 personas que eran esclavos. Aunque no se puede comprobar que esta cifra sea correcta, indica que no había ningún obstáculo para incorporar a los esclavos a la Iglesia Católica. En 1721 Caicedo escribió ya a Roma que hasta aquella fecha había bautizado a 1210 personas, entre ellos muchos adultos (13). En el libro de bautismo de la Iglesia Católica, que empieza el 25 de agosto de 1739, encontramos conotaciones a los nombres de los bautizados como "niger, mulatus, mulatus liber, albo, indus, sambo, mancipatus" (14). No es incorrecto constatar que desde entonces el catolicismo formaba ya parte de la tradición popular de los dominados.

El término 'hereje' era usado, también, en otro sentido, para denominar a los protestantes. El padre M. Grimón, quien llegó a Curazao en 1751, escribió varias cartas al obispo de Caracas, donde hacía mención del grupo de "herejes". Escribía que tenía contacto con los herejes y que ellos le ayudaron en la construcción del templo (15). Esto indica que entre los católicos y protestantes existía un ambiente de tolerancia y en este caso de cooperación. Esto era peculiar de Curazao y la comunidad católica podía crecer entre los esclavos, una situación totalmente diferente que la de la otra colonia holandesa, Surinam (16). El primer historiador de la Iglesia de Curazao, J.F.A. Kistemaker, escribió: "es indudable que la gran mayoría de la población de aquí, que consiste de negros y otros no-blancos, siempre ha profesado la religión católica" (17).

Además, según el testimonio del diario de Schabel, el catolicismo se constituyó ya por 1705 como el sistema religioso común de los dominados, diferente al de los dominantes: "ningún negro esclavo va a la iglesia de los protestantes o a la sinagoga de los judíos; ningún negro esclavo es obligado por sus propietarios judíos o protestantes para ir al templo protestante o judío; ninguno de ellos es obligado para seguir la ley judía o de aceptar la secta protestante; nunca un niño de un esclavo fue bautizado por el pastor protestante ni circuncidado por el rabino" (18).

Podemos concluir que el catolicismo pertenecía desde el siglo XVII a la práctica popular de los esclavos y 'libres'; que desde el siglo XVII tenían contacto con la Iglesia Católica oficial, pero como este contacto era mínimo por la irregular asistencia de sacerdotes, podían mantener cierta autonomía frente al catolicismo oficial; que la separación entre blancos y no-blancos, entre señores y esclavos, era igual que la sepa-

ración entre no-católicos y católicos.

2. Cómo los dominantes veían al catolicismo.

En 1635 los colonizadores holandeses fundaron en Curazao la comunidad protestante (19). La única iglesia que oficialmente tenía un status privilegiado era la Iglesia Reformada. La iglesia se encontraba dentro de la Fortaleza Amsterdam, lo que demuestra la íntima relación entre el Estado y la comunidad protestante. La Compañía de las Indias Occidentales determinó que su Director en la isla, era "qualitate qua" presidente del Consejo de la Iglesia Reformada (20). Una de las importantes tareas del Director era la defensa de su Iglesia (21). El autor Knappert denominó este tipo de iglesia "iglesia de comercio" (22). La instrucción de 1638 de la Compañía de las Indias Occidentales a los pastores protestantes estipulaba que el pastor haría todo lo posible para educar a los negros en la doctrina cristiana, pero no hay ninguna prueba de que los pastores hubieran hecho algún esfuerzo sistemático y organizado para convertir a los esclavos al cristianismo (23).

El historiador Hartog escribió con razón: "Era imposible desde el punto de vista social. El comercio lucrativo de esclavos, pondría así a los señores, que ostentaban el poder y de los cuales la comunidad reformada dependía, en contradicción total con el Evangelio. De un lado, porque era imposible de tener roce con su propio esclavo como miembro de la misma iglesia; de otro lado, porque el ser miembro de la Iglesia Reformada en Curazao se convirtió en una distinción social, que el Director tenía que mantener por estar ligado con los propietarios de esclavos" (24). El contexto peculiar de la sociedad esclavista de Curazao obligaba a los pastores protestantes, lo querrían o no, a no evangelizar a los esclavos (25). Knappert señaló que en 1649 el pastor Rochefort bautizó a algunos negros adultos (26). Y en 1659 el pastor Van Beaumont bautizó a 15 niños indígenas (27). Pero el mismo Knappert reconoce que eran casos excepcionales, que no se repitieron después (28).

En 1741 sus Superiores en Amsterdam, después de haber recibido una serie de quejas contra la conducta de su persona, enviaron una carta al pastor W. Rasvelt (29). Mencionan que mientras que el sacerdote católico atrajo muchos negros y mulatos a la Iglesia Católica, Rasvelt, sin embargo, no logró ninguno (30). Le recomendaron conquistar a negros para la Iglesia Reformada por medio de sus instrucciones y su conducta (31). Rasvelt respondió que sí había aceptado como miembros de la Iglesia Reformada a

mulatos que nacieron libres (32). Es decir que excluía totalmente a negros, a esclavos, a mulatos que nacieron como esclavos y que después obtuvieron la libertad. Justificó su no-activismo a nivel misionero con el argumento que nunca pastor protestante alguno ha aceptado como miembro de la Iglesia Reformada a mulatos o negros que eran esclavos. Además, argumenta que era imposible para el pastor de evangelizar, porque los señores blancos no daban ninguna oportunidad a eso, ya que sus esclavos tenían que trabajar y no podían perder el tiempo en recibir instrucción cristiana. No le extrañaba "que el padre Cloeck hizo cristianos de muchos negros, si es que pueden llamarse cristianos, no saben de la fe cristiana más que algunas oraciones". Y Rasvelt escribe, entonces, esta frase que es tan característica para la mentalidad de su comunidad reformada: "es un caso conocido que los mulatos y negros, ex nativitate y quasi ex natura, son católicos o se inclinan hacia el catolicismo" (33).

En 1789 se presentó un informe oficial sobre Curazao, que reconocía como un hecho innegable la costumbre de que esclavos eran católicos. Proponía que era necesario romper con esta costumbre e incorporar a los esclavos a la iglesia protestante, porque por ser católicos los esclavos tenían la tendencia de huir a la costa del subcontinente que entonces era española (34). En 1821 una otra comisión oficial recomendó de nuevo esta última propuesta de empezar con una misión protestante entre los esclavos (35). Pero nuevamente no era realizable dentro del contexto de la sociedad esclavista de Curazao, donde la separación social y racial era, a la vez, una separación religiosa (36). Un protestante, que visitó a Curazao en 1861 y 1862, escribió: "Oí esta mañana al pastor Dissel en la iglesia reformada...la comunidad consistía de soldados y marineros, algunos oficiales, algunas damas elegantemente vestidas...y empleados públicos. Si en Paramaribo estaba impresionado de ver en la nave de la iglesia tantas mujeres de caras negras en trajes criollos, en cambio aquí quedé tan extrañado que el elemento típico no estaba representado" (37).

El otro grupo de los dominantes era la comunidad judía. Los inmigrantes judíos más antiguos llegaron a Curazao en los años cincuenta del siglo XVII (38). En 1735 una tercera parte de las familias más ricas pertenecía a la comunidad judía (39). Después de 1750 se consolidó más y más como un grupo élite con gran capital (40). En todo el siglo XIX el número era alrededor de mil (41). Por su fuerte identidad religiosa y

los matrimonios internos, quedó un grupo cerrado, desde el punto de vista socio-cultural, durante los siglos XVII, XVIII y XIX, que acumuló experiencia, conocimiento y capital (42). Los judíos formaron un enclave aparte dentro de la sociedad esclavista de Curazao y eran conocidos propietarios de esclavos (43).

Un descendiente y estudioso de la comunidad judía de Curazao escribió: "Los esclavos de judíos no eran circuncidados, como fue la costumbre en otros centros sefárdicos; también hijos judíos bastardos eran excluidos de la sinagoga...Los judíos de Curazao dejaban a sus esclavos recibir el bautismo en la Iglesia Católica, lo mismo como hizo la mayoría de los protestantes" (44). Según Hartog fue el mismo condicionamiento social de la separación entre esclavos y señores lo que llevó a que los judíos no aceptaran negros en sus sinagogas (45). Que el catolicismo era considerado como la religión de los oprimidos, indica, también, la siguiente costumbre local de la comunidad judía. De judíos que salieron de Curazao y se casaron en América Latina con católicas, los hijos fueron en general educados en la religión católica. Pero cuando un judío regresó a Curazao con su futura esposa latina, entonces los hijos fueron educados en la religión judía, porque en Curazao el catolicismo no era de su status. En América Latina existía la práctica que judíos contraían matrimonio en la Iglesia Católica, pero en Curazao no se podía ni pensar, porque la distinción social tenía una conotación religiosa (46).

La sociedad esclavista de Curazao era un sociedad segmentada (47), que existió desde el principio del período holandés y persistió hasta principios del siglo XX (48). Los dos segmentos dominantes eran los protestantes y los judíos, que, a la vez, eran blancos; el segmento dominado era formado por los no-blancos quienes, al mismo tiempo, eran católicos (49). Está claro que, en realidad, no existía una separación total entre los segmentos; y ni el grupo de los dominados ni el de los dominantes era homogéneo. Los dominantes utilizaron al catolicismo para fortalecer su proyecto de dominación. Ya en 1708 el misionero Schabel anotó en su diario: "a mí me ordenó el Gobernador de inculcar a los esclavos obediencia y fidelidad a sus señores" (50). Dentro de la ideología dominante, el catolicismo fue funcional. La distinción entre los grupos sociales tenía que ser obvia para el mundo, no solamente a nivel social ("shon"-esclavo), y no solamente a nivel racial (blanco-negro), sino hasta a nivel religioso (protestante, judío-católico) (51). La ideología aristocrática exigía la distinción a todos los niveles. El señor tenía

que demostrar lo más posible que el era el "shon" y el no ser católico era un elemento importante que acentuaba su condición de "shon", porque hasta a nivel religioso era entonces diferente (52).

Según Genovese, la discriminación del negro existía en Europa Occidental ya antes de la esclavitud, pero una vez implantada la esclavitud, el etnocentrismo europeo y el prejuicio racial se transformaron en el racismo (53). En Curazao esta ideología racista fue reforzada por un elemento peculiar: los protestantes traían desde Holanda una actitud discriminatoria hacia los católicos y en Curazao los católicos eran los esclavos. Hasta 1796, cuando a nivel constitucional era un hecho la libertad de religión en Holanda, la Iglesia Reformada era la iglesia dominante y privilegiada, mientras que la Iglesia Católica llevaba una vida clandestina desde fines del siglo XVI (54). Por esta situación el protestantismo en Holanda estaba sensible para la lógica de la superioridad y surgieron prejuicios entre protestantes contra los católicos, que supuestamente eran "estúpidos" y "supersticiosos" (55). Este prejuicio contra el católico reforzó en Curazao el prejuicio contra el esclavo y el negro. El catolicismo se convirtió en un elemento importante en la ideología aristocrática y racista: por ser esclavo, negro y católico era un ser supuestamente inferior al "shon".

El fundamento del sistema esclavista era la noción del esclavo como no-persona y por eso se tenía que crear distinciones claras entre persona y no-persona. A todos los niveles se quería convencer al esclavo que era no-persona. Todo lo que era del negro era supuestamente feo, atrazado, inferior, etc. La ideología dominante tenía que crear todo tipo de elementos diferenciadores. El catolicismo asumió este papel de ser uno de los elementos diferenciadores. Como lo formuló H. van der Meulen, miembro de la élite local, cuando en 1855 reconoció que la mayoría de los esclavos era católica: "Esta fue principalmente la culpa de nuestros antepasados, que llevados por el prejuicio, no querían tolerar de aceptar esclavos en su iglesia" (56).

Este prejuicio era notorio también a nivel del gobierno colonial. En 1770 el Gobernador J. Rodier, siguiendo el Consejo de líderes de la Iglesia protestante, determinó que "no se puede enterrar a católicos en el cementerio (protestante-AL), haciendo excepción si son blancos" (57). Si eran blancos, significaba que no eran esclavos ni ex-esclavos. Hasta después de la muerte querrían separar los dominantes de los dominados. Y esta actitud persistió hasta en 1850, cuando el Consejo Colonial resol-

vió de rechazar la petición de Niewindt de percibir una mayor parte del dinero destinado de parte del Estado para pobres. El argumento del Gobernador Rammelman Elsevier Jr. era realmente discriminatorio, pero también revelaba los prejuicios contra los católicos que a la vez eran prejuicios contra los dominados. Según el Gobernador, los pobres de la comunidad católica estaban acostumbrados a la pobreza, mientras que los pobres de la comunidad protestante o judía han conocido mejores tiempos y por su educación, costumbre y condición física no podían realizar trabajos pesados y por eso tenían más derecho para recibir la asistencia del Estado (58).

3. Cómo los dominados veían al catolicismo.

El catolicismo seguía siendo en el siglo XIX una religión de los oprimidos. Un testimonio como el del misionero B. Smit en 1847 era muy representativo: "Mis fieles son en parte esclavos, en parte gente libre...Pero apenas se encuentra entre la multitud 3 o 4 propietarios de tierra que son contentos con ganarse el pan de cada día; todos los demás de la gente libre pertenecen a la clase pobre de jornaleros, que, a través del trabajo duro, apenas pueden mantener a la familia" (59). Entre el catolicismo popular y el catolicismo oficial existía un 'cisma'. Niewindt quejaba siempre de la ignorancia del pueblo católico a nivel del conocimiento de su fe, pero, al mismo tiempo, decía que para la devoción a María se llenaba la iglesia (60). Putman quejaba que, de los 3000 o 4000 católicos de su parroquia, muy pocos venían a la iglesia, pero, al mismo tiempo, escribía que nadie querría morir sin haber recibido los últimos sacramentos (61). El pueblo católico tenía, pues, su propia práctica autónoma del catolicismo, que no correspondía siempre con el catolicismo ilustrado del clero.

Niewindt no solamente sabía de este 'cisma' entre la Iglesia oficial y el pueblo, sino que hasta luchó, según su propia narración, contra una forma del catolicismo popular. Escribió que para el pueblo católico la fiesta de Navidad tenía un toque popular y festivo en las calles, con bailes e instrumentos típicos de la cultura popular. Desde su llegada en 1824 empezó una cruzada contra esta fiesta, pero tenía que reconocer que la tradición popular seguía (62). Niewindt hasta criticaba a las autoridades locales por no utilizar la policía para terminar la fiesta con la fuerza. Para el pueblo católico, en cambio, no había contradicción entre la fiesta religiosa y la fiesta popular.

Desde el siglo XVII los esclavos de Curazao fueron incorporados a la Iglesia Católica, pero la Iglesia oficial no tenía una pastoral de inserción en este sector. Podemos decir que el campo religioso quedó más en manos de los esclavos mismos, que desarrollaron su propia interpretación del catolicismo desde la perspectiva de su situación de opresión y de las creencias africanas. Surgió así un catolicismo popular sui generis: elementos de la religión católica y de la religiosidad africana se mezclaron en una nueva síntesis. En el Caribe la cultura del afroantillano no era una mera imitación de la tradición africana ni tampoco de la occidental, sino que fue una creación nueva hecha por el esclavo desde su situación peculiar, reuniendo elementos de la cultura de Africa y la de sus distintos colonizadores (63).
Como ejemplo de este proceso queremos señalar el rito de entierro "ocho dia" con los cuentos de Nanzi (64). A grandes rasgos y reconociendo que existían diferentes variantes de este rito, lo podemos describir de la siguiente forma. Después de la muerte de una persona, abrían todas las puertas y ventanas de la casa, para que su alma pudiera salir. En la casa se construía un altar, aquí no podía faltar una vela encendida. Durante nueve días después del fallecimiento u ocho días después del entierro, que tenía que suceder dentro de 24 horas, la comunidad se reunía en la casa del difunto para rezar el rosario bajo la guía de un "rezadó", un propio líder religioso del pueblo; y los cuentos de Nanzi tenían también un 'lugar' en estas largas reuniones. La novena noche tenía un toque 'festivo', además de oraciones y cantos, se servían comida, bebida y los cuentos de Nanzi.
En Curazao se conoce estos cuentos como parte de la tradición oral, hasta que a finales del siglo pasado se empezó a documentarlos por escrito (65). Estos cuentos sobre la araña Nanzi tienen su orígen en Africa, traídos por los esclavos a Curazao (66). Se encuentra cuentos similares en Surinam y el Caribe inglés, que también han conocido la esclavitud. En Ghana, en el pueblo de Ashanti, uno encuentra los Anansesem, los cuentos de la araña, aunque no siempre son cuentos de la araña Ananse (67). El pueblo de Ashanti celebraba la Apo-ceremonia los ocho días previos a su Año Nuevo. Se creaba un ambiente de 'carnaval', donde los papeles sociales dejaban de existir en aquel período. Había la posibilidad de criticar de una forma enmascarada, por medio de los Anansesem, las relaciones vigentes (68).
Vimos que en Curazao los cuentos de Nanzi eran presentados también du-

rante ocho días después del entierro de un difunto. Y según N. van Meeteren, al terminar la oración había también un ambiente de fiesta y el narrador con los cuentos de Nanzi era el figura central (69). Triebels ha demostrado convincentemente que este modelo de la oración (la novena) era una costumbre popular española, que los misioneros españoles trajeron al continente americano (70). Cuando los esclavos fueron incorporados a la Iglesia Católica en Curazao, fundada por los misioneros españoles, aceptaron la estructura católica, pero impusieron su propio contenido. Integraron los cuentos de Nanzi dentro de la estructura católica; el mismo Triebels reconoce que en la celebración de "ocho dia" la narración de los cuentos de Nanzi es de origen africana (71).
No solamente era una propia interpretación de la tradición católica, sino también de la tradición religiosa-africana. En los cuentos de Ghana, Ananse, un figura mítico, está en relación con el Dios Creador Nyankopon y tenía la función de explicar el origen de las cosas (72). Los esclavos mantuvieron la figura de Ananse, pero le dieron su propio contenido. Los cuentos de Nanzi, como parte de la historia oral de Curazao, conservan un cierto núcleo histórico (73). Nos hacen pensar en la relación histórica entre el "shon" y el esclavo: "Shon Arey" representaba al señor, "Nanzi" representaba al esclavo. Y como parte de la "cultura del esclavo" el cuento de Nanzi en apariencia no era más que un cuento de diversión, pero en esencia tenía un función de protesta. Nanzi el pequeño triunfa sobre Shon Arey el poderoso, una victoria de Nanzi era la victoria del esclavo: este simbolismo permitía al esclavo transcender por un momento su estado de deshonra permanente.
Baart llega a la misma conclusión: "El acento en los cuentos de Ashanti está sobre el elemento etiológico, pero en los cuentos de Nanzi cae sobre la expresión de sentimientos de protesta. Probablemente en el nuevo ambiente...surgió la necesidad de expresar su protesta contra la opresión. Nanzi trata continuamente de perjudicar a los poderosos y de ridiculizarlos" (74). Y también Schweitz concluye: "Los cuentos de Nanzi no solamente servían para la diversión, sino tenían también una función importante de sobrevivencia (catharsis) para el grupo oprimido. La realización de los cuentos ofreció, en primera instancia, la posibilidad de expresar su descontento y frustraciones de la vida como esclavo. Así fue impedido que el grupo oprimido fuera destruido espiritualmente y, como consecuencia, físicamente" (75).
Dentro del contexto de la sociedad esclavista, donde toda reunión colec-

tiva de esclavos estaba prohibida, este rito de entierro con los cuentos de Nanzi adquirió así una dimensión de resistencia (76). Fue por temor a este peligro, que el rito de entierro tenía el potencial de promover la resistencia de los dominados (77), que las autoridades civiles proclamaron edictos contra estas reuniones (78). El que estos edictos fueron repetidos, demuestra la fuerza del rito de entierro entre el pueblo dominado (79). El rito de "ocho dia" como "rite de passage", refiriendo a un período de transición para el difunto que iba del mundo de los vivos al de los muertos y para la comunidad que necesitaba reagruparse de nuevo, tenía un fuerte impacto sobre la cohesión interna de los dominados (80). Por la misma razón era el rito que más persistía, a pesar de las prohibiciones oficiales, y que más retenía elementos de la cultura africana, como los cuentos de Nanzi.

Los esclavos desarrollaron una estrategia de sobrevivencia, que luchaba por hacer la vida cotidiana más soportable. Era una estrategia de resistencia contra la deshumanización del sistema esclavista, dirigida hacia la sobrevivencia dentro del sistema. La transformación de los cuentos sobre Ananse formaba parte de esta estrategia y demuestra que para los esclavos no había contradicción entre la religiosidad africana y la resistencia contra la deshumanización. Y aún más importante: el hecho de que los esclavos integraron esta adaptación local de estos cuentos en el rito de entierro de orígen católico demuestra que para los esclavos no había contradicción entre la religiosidad católica y la resistencia contra la deshumanización. Este rito de entierro adquirió, pues, una función de resistencia pasiva que ayudaba al oprimido a sobrevivir dentro del sistema (81).

Existía también una interpretación del catolicismo de parte de los dominados desde la lógica de la resistencia activa contra el sistema, como resalta claramente en el diálogo entre Toela y el padre J. Schinck, durante la revolución de los esclavos en 1795. Toela era el líder máximo de esta revolución; el franciscano Schinck trabajaba en Curazao desde 1778 y era el prefecto apostólico desde 1787, conocía el idioma de los esclavos y gozaba de su confianza. Schinck se ofreció como mediador entra las autoridades civiles y los esclavos revolucionarios (82). Schinck fue entonces al campamento de los esclavos revolucionarios con una misión oficial y presentó al Consejo Colonial un informe escrito sobre esta visita (83).

Schinck fue recibido el 19 de agosto de 1795 por los esclavos y presentó

el mensaje oficial del Gobernador y del Consejo Colonial. La propuesta fue: los esclavos tenían que entregar sus armas, regresar al trabajo; cumpliendo con estas condiciones, ninguno de ellos sería castigado. Toela rechazó esta propuesta, diciendo a Schinck: "Fuimos ya demasiado maltratados, no queremos hacer daño a nadie, pero queremos nuestra libertad. Los negros franceses han conseguido su libertad, Holanda fue tomado por los franceses, pues también nosotros tenemos que ser libres" (84). Schinck le respondió "que nuestro gobierno vive en Holanda y que tenemos que obedecer a este gobierno", a lo cual Toela replicó "si es así, ¿dónde están los barcos holandeses?" (85). Schinck trató, entonces, de persuadirles en no seguir con la rebelión, utilizando el argumento que la rebelión no tenía posibilidad de éxito en una isla tan pequeña como Curazao, a diferencia de St. Domingue donde se podía huir a las montañas. Tampoco este argumento logró convencer a Toela.

Entonces Toela pronunció estas palabras inmortales: "Señor Cura, ¿no provienen todas las personas de Adán y Eva? ¿Hice mal en liberar a 22 de mis hermanos que injustamente fueron encarcelados? Señor Cura, la libertad francesa fue para nosotros un tormento. Cada vez que se castigaba a uno de nosotros, se le decía: "¿tú estás buscando también tu libertad?" Una vez fui detenido, pedí sin cesar misericordia para un pobre esclavo, cuando finalmente me soltaron, la sangre brotaba de mi boca, me puse de rodillas y grité a Dios: O Majestad Divina, O Espíritu más puro, ¿es acaso Tu voluntad que nos maltraten de esta forma? Señor Cura, ellos tratan mejor a un animal..." (86). Al terminar la conversación sin ningún resultado, ofrecieron a Schinck una habitación para pasar la noche. La mañana siguiente le trajeron café y un caballo para que pudiera regresar. Antes de marcharse, Schinck preguntó a Toela su último mensaje. Toela respondió: "No deseamos otra cosa que nuestra libertad".

Toela era un precursor de la teología negra de liberación, porque interpretó el mensaje cristiano a favor de la causa de liberación de los esclavos. Los misioneros emitían un mensaje, pero como indica el discurso de Toela, los esclavos tenían su propia interpretación de este mensaje. Esta propia interpretación era tan autónoma frente al catolicismo oficial, que hasta el padre Schinck no la podía entender. Schinck escribió al Gobernador: "Tengo que reconocer que esta misión no resultó según mis expectativas; siempre los negros se han comportado como un rebaño obediente y han aceptado todo lo que les he propuesto para su salvación. No puedo entender por qué esto no haya sucedido ahora" (87).

No hay una prueba más clara del 'cisma' entre la Iglesia oficial y el pueblo. Schinck pensaba que los esclavos siempre le iban a obedecer, pero resultó que los esclavos escogieron por la desobediencia para quedar fieles a la causa de la libertad. En su análisis de este diálogo, Triebels escribió con razón: "mientras que el padre Schinck y otros partían del supuesto de que la dominación de los esclavos por parte de ellos así como su sumisión eran incontestables, vivía en cambio en los esclavos la conciencia que la situación era injusta y que tenían el derecho a la libertad y dignidad humana. Aquí y en muchas otras situaciones a través de los siglos hay dos extremos contrapuestos: el derecho a dominar sobre otros y el derecho a la libertad" (88). Para la Iglesia oficial no había contradicción entre el mensaje cristiano y el supuesto derecho a dominar, mientras que los esclavos interpretaron este mismo mensaje cristiano para justificar el derecho a la libertad. Esta toma de conciencia del 'cisma' entre el catolicismo oficial y el catolicismo popular resultó ser un choque tan fuerte para Schinck, que terminó su relato con estas palabras: "...el desarollo de las cosas me causó tanta tristeza que no puedo dejar de darles a conocer mi intención de marcharme a la patria para volver a encontrar la tranquilidad de mi alma, que al parecer perdí aquí en Curazao por los tristes pensamientos" (89). De hecho Schinck quedó en Curazao y en 1811 se fue para Surinam.

Otra prueba del 'cisma' entre la Iglesia oficial y el pueblo dominado era que la revolución de 1795 empezó con un acto religioso autónomo. Tenían su propio líder religioso, Mingeel Bulbaaij, quien preparó un "agua de juramento", que los esclavos compartieron entre sí al empezar con su acción revolucionaria (90). Es un rito bien conocido, que en distintos períodos y países de Africa jugó un importante papel en diferentes revoluciones. Este rito consistía, entre otros elementos, del momento en que el curandero o líder revolucionario, como acto de animación para la acción colectiva, ofrecía a los rebeldes una 'medicina' que les hacía invulnerables en el combate (91). También en otros países del Caribe era un fenómeno conocido, que los propios líderes religiosos de los esclavos inspiraron rebeliones contra la esclavitud, como por ejemplo el sacerdote del Vodú en la revolución haitiana (92). En un documento oficial se decía que uno de los sacerdotes católicos, residentes en Curazao, visitó después de la revolución de 1795 las plantaciones para "liberar de la maldición" a los esclavos que participaron en aquel

rito (93). La Iglesia oficial adoptó, pues, una política de persecución a la religiosidad africana de los dominados.

Los miembros del Consejo Extraordinario de Policía agradecieron al padre Schinck por su mediación. Lamentaron su deseo de partir para Holanda y deseaban que "el señor cura, como antes, tratara de ganar las ovejas perdidas para el buen rebaño y usara su capacidad e influencia para reestablecer y mantener aquí el buen orden" (94). Esta cita refleja exactamente la propia interpretación del catolicismo por parte de los dominantes. La élite, que no era católica, reconoce aquí que necesitaba la colaboración del sacerdote católico en su proyecto de dominación de los esclavos. Los dominantes usaban el catolicismo para justificar su supuesto derecho a dominar sobre otros seres humanos.

En cambio, los dominados utilizaban el catolicismo para justificar su derecho a la libertad. En 1773 el prefecto apostólico de Curazao escribió a Roma que muchos dueños de plantaciones venían a quejarse con el, que sus esclavos estaban huyendo al subcontinente bajo la motivación de que en la colonia española podían ejercer plenamente la religión católica (95). Esto fue confirmado en 1789 por el ya mencionado Informe de los Comisarios Van Grovenstein y Boeij, que decía que el ser católico motivaba a los esclavos a huir a la costa del subcontinente. En 1784 quedó denunciado el sacerdote Th. ten Oever, quien estaba bautizando a muchos esclavos adultos sin darles la previa instrucción y quien, además, estaba dando fes de bautismo a petición de las bautizados (96). En 1785 las autoridades civiles dieron orden a Ten Oever para abandonar a Curazao (97). ¿Por qué estos adultos necesitaban fes de bautismo? Quizás había esclavos que con estos documentos querrían presentarse en la colonia española para conseguir la libertad. Después de 1750 muchos esclavos huyeron de Curazao a Coro, porque el Rey de España había decretado que esclavos, que se refugiaban en una colonia española y eran católicos, debían ser considerados como libres (98). Vimos en el capítulo anterior que alrededor de Coro surgieron así comunidades completas de ex-esclavos de Curazao. Había esclavos que interpretaron el fe de bautismo como su cédula de libertad.

CAPITULO III.

El conflicto sobre el matrimonio de esclavos.

En 1818 surgió el primer conflicto de importancia entre la Iglesia y el Estado en la sociedad esclavista de Curazao del siglo XIX . El conflicto era alrededor del franciscano J. Stöppel y por la cuestión del matrimonio de esclavos. Stöppel pertenecía al "período franciscano" (1776-1820), en el cual ya antes se había producido un conflicto por la misma cuestión.

1. La Iglesia Católica y el matrimonio clandestino.

Las tres islas, Curazao, Aruba y Bonaire, formaban juntos una prefectura apostólica, probablemente desde 1767. El jefe de esta prefectura quedaba nombrado por la Congregación de Propaganda Fide en Roma y llevaba el título de prefecto apostólico (1). En 1771 llegó a Curazao el nuevo prefecto apostólico, Th. Brouwers, en compañía de dos otros franciscanos (2). El Gobernador J. Rodier escribió al nuncio en Bruselas que para él era un placer prestar algún servicio a Brouwers y que había una relación de amistad entre la Iglesia y el Estado (3). Según Brouwers no había más que 10 familias blancas que eran católicas (4); en este período había mas o menos nueve mil católicos (5). Importante es que enfatiza que el idioma, que se usaba en la Iglesia, era el Papiamento y esto garantizó que desde el inicio el catolicismo penetró más en el pueblo (6).
Según los anuales informes que Brouwers enviaba a Roma, se puede concluir que el catolicismo seguía siendo una realidad viva en la comunidad esclava; el 'cisma' entre la Iglesia oficial y el pueblo era real, porque el puebo no podía responder a las expectativas del clero; el catolicismo podía seguir creciendo, gracias a la tolerancia del Estado; el catolicismo seguía siendo una religión de los oprimidos, con una presencia extremadamente mínima de blancos; que no siempre la misión católica gozaba de la colaboración de los dueños de plantaciones (7). De gran importancia en estos informes es el número de matrimonios en la Iglesia Católica (8). Tomando en cuenta que las familias blancas formaban la minoría en la comunidad católica, hay que suponer que se trataba de ma-

trimonios entre los dominados.
En efecto, el prefecto apostólico de Curazao, A. De Bruyn, quien llegó en 1773, presentó el siguiente caso a Roma: si se podía declarar válidos todos los matrimonios de esclavos que eran realizados sin la presencia de testigos (9). El decreto de la Congregación de Propaganda Fide de 1774, como respuesta a la petición de De Bruyn, resolvió: todos los matrimonios que eran realizados ante el sacerdote sin la presencia de testigos, eran válidos y en el futuro eran permitidos en aquella forma (10). A los esclavos no les estaba permitido contraer matrimonio, porque ante la ley eran considerados como "res", y por eso, según De Bruyn, había tantos niños ilegítimos. Esta situación le motivó a pedir a las autoridades civiles permiso para poder impartir bendición a parejas de esclavos. La intención de esta bendición era que así los esclavos contraían matrimonio en la Iglesia. Este permiso fue concedido a De Bruyn por las autoridades civiles. Según De Bruyn, no era prudente de tener testigos para este acto religioso y por eso pidió a Roma la facultad para actuar así, sin que cumplía con el rito prescrito por el Concilio de Trento (11). Roma habló y quedó aprobado la forma del matrimonio entre esclavos, que propuso De Bruyn (12).
En 1784 Brouwers escribió a Roma que precisamente el matrimonio de los dominados se volvió el punto de conflicto entre la Iglesia y el Estado (13). Brouwers argumenta que las leyes de Holanda en cuanto matrimonio entre católicos estaban también vigentes para Curazao. Los católicos no podían contraer matrimonio ante el sacerdote, sin antes haberse casado ante el magistrado no-católico o ante el pastor protestante. Pero, dice Brouwers, esta ley desde hace mucho no fue aplicada en Curazao, porque no convenía al sistema (14). Vemos aquí un claro ejemplo de ruptura entre la ley y la realidad de Curazao: la ley prescribía menos tolerancia frente al catolicismo, mientras que la realidad peculiar era más tolerante frente al catolicismo. Surgió la tradición que católicos que no podían cumplir con la ley oficial, sea porque eran pobres y no podían pagar los trámites, sea porque eran esclavos, se casaban ante el sacerdote en presencia de dos testigos. Estos matrimonios eran tolerados por las autoridades civiles.
Pero hubo un cambio en la política oficial, escribe Brouwers, que empezó a aplicar la ley sin tomar en cuenta esta tradición peculiar. Entonces surgieron los conflictos. Se acusó a Brouwers de bendecir matrimonios, que no eran contraídos ante el magistrado o el pastor protestante. Por

esta nueva situación, Brouwers presentó dos problemas a Roma. Decidió que los que querrían contraer matrimonio, pero no lo podían hacer ante el magistrado, podían proceder de la siguiente forma: después de una confesión, escogían dos testigos en cuya presencia decían, dándose la mano derecha: "te acepto como mi legítima mujer, te acepto como mi legítimo marido". Pero esta forma no era conforme a la ley del Concilio de Trento, que exigía la presencia del sacerdote, lo que por la nueva situación en Curazao era imposible (15). El segundo problema era que a los esclavos les estaba prohibido de contraer matrimonio:¿qué debía Brouwers hacer cuando dos esclavos querrían contraer matrimonio, teniendo el permiso de sus señores? (16).

Esta carta de Brouwers fue enviada con gran urgencia al Prefecto de la Propaganda Fide (17); y el nuncio escribió una memoria a los Ministros Plenipotenciarios, residentes en Bruselas, para que empleen su autoridad para resolver el conflicto entre la Iglesia y el Estado en Curazao en cuanto a la cuestión del matrimonio (18). Finalmente el 30 de mayo de 1785 la Congregación de Propaganda Fide envió sus instrucciones sobre los problemas planteados por Brouwers (19). Refieren solamente al primer problema: los matrimonios de católicos que eran libres y pobres y que no podían pagar los trámites civiles de casar primero ante el magistrado; y que si el sacerdote no respetaba esta ley y estaría presente al matrimonio de ellos correría el riesgo de tener que pagar una multa. No aluden para nada al problema de católicos que eran esclavos a la vez y que, por lo tanto, no eran permitidos contraer matrimonio (20).

Roma no tenía ninguna inconveniente que la pareja católica apareciera primero ante el magistrado no-católico, bajo la condición de que este acto civil no tenía un carácter religioso; los que pasaban por este acto civil no podían ser considerados aún como legítimamente casados, hasta el momento de contraer matrimonio ante el sacerdote. Si la pareja católica no podía pagar los trámites del acto civil, podían contraer matrimonio sin la asistencia del sacerdote; bastaba que fuera en presencia de por los menos dos testigos, y, después de realizado el acto, tenían que comunicarlo lo antes posible al sacerdote para que éste lo anotara en el Registro común o secreto. Brouwers tenía que cuidar que no se abusaba de esta excepción bajo el pretexto de pobreza y tenía que ser cauteloso a que el Estado no reaccionaría aún más contra la Iglesia por estos matrimonios clandestinos,"porque se puede temer que el Gobernador de la colonia y otros funcionarios no-católicos, al considerar estos matrimo-

nios secretos como una violación de la ley, tomaran nuevas y más estrictas medidas contra los católicos, y quizás hasta prohibieran todo culto público y profesión de la religión católica" (21). Esta forma del matrimonio clandestino fue también aplicada a los esclavos, quienes estaban jurídicamente excluidos del acto civil.

De una nueva carta de Brouwers a Roma, se nota que las autoridades civiles estaban totalmente contra el matrimonio de esclavos (22). La prueba de estos matrimonios de esclavos la hallamos en el libro de bautismo más antiguo (aunque no el primero): en los años 1744, 1745 y 1746 estaban anotados matrimonios realizados públicamente ("in facie ecclesiae") ante el sacerdote y testigos, y entre ellos había también matrimonios de esclavos (23). A pesar del conflicto con el Estado en 1785 no se interrumpió la tradición de los matrimonios clandestinos, que en la tradición oral se llamaba "stèmpel cuero" (sellar la piel) (24) . La documentación de Brouwers demuestra de que, a pesar de la prohibición de matrimonios de esclavos por parte del Estado, continuaron estos matrimonios y empezó una nueva práctica. Niewindt escribió sobre esta nueva forma en 1828: "...así que los matrimonios clandestinos son válidos. Estos matrimonios clandestinos se efectúan en la multitud para tranquilizar la conciencia; algunas veces en mi presencia, no "tamquam coram parocho", pero en lo privado, como se puede efectuar sin testigos, sin que se utiliza la fórmula: "ego conjugo vos in matrimonium" o algo por el estilo" (25).

¿Cómo pudo surgir esta forma "sui generis" del matrimonio clandestino en Curazao? A petición del prefecto Brouwers en 1785, Roma decidió declarar válidos los matrimonios que no eran contraídos ante un sacerdote, pero exigiendo la presencia de por lo menos dos testigos. Como en Curazao ya se constituyó como una práctica real el contraer matrimonios sin la presencia de testigos, aprobado por Roma a petición del prefecto De Bruyn en 1774, y ahora, además, fue legitimado el contraer matrimonios en ausencia del sacerdote, pronto surgió esta nueva práctica: matrimonios de los dominados sin la presencia de testigos y sin la presencia del sacerdote. A partir de 1839 había libros de matrimonio especialmente para los matrimonios clandestinos, que sí eran efectuados ante el sacerdote pero sin testigos y que sigue hasta el 27 de marzo de 1886; después ya no había "matrimonia clandestina" (26). Hay ciertas indicaciones de que estos matrimonios eran tan reconocidos por ciertos sacerdotes, que los hijos de los "matrimonia clandestina" eran considerados por la Iglesia como legítimos (27).

En 1855 el misionero Putman declaró que había muchos "matrimonia clandestina valida". Así había, según Putman, esclavos casados con mujeres libres y viceversa, y vivían, algunas veces, normalmente en las plantaciones y era tolerada por los dueños de plantaciones. De los 100 matrimonios en 1840 en la parroquia de Putman, 50 eran matrimonios clandestinos entre los negros libres (28). Putman opinaba que los negros no tenían una aversión para el matrimonio; la mayoría de los negros libres de su parroquia estaban casados y sus matrimonios eran felices, porque consideraban como sagrado el lazo matrimonial (29). Este testimonio era una crítica al mito creado por la ideología dominante, que había contradicción entre negros y el matrimonio.
En 1851 Roma decidió de que todos los matrimonios clandestinos eran "valida", aunque no siempre era según la forma prescrita por Roma en 1785, y también los después de 1851 eran declarados "valida" (30). Así que de 1785 a 1863 existían matrimonios de esclavos que eran considerados como 'legítimos' por la Iglesia, como también los de antes de 1785. Mientras que los esclavos eran considerados como no-personas por el sistema dominante y, por lo tanto, no podían contraer matrimonio, en la Iglesia Católica se sentían reconocidos en su dignidad humana, porque allí podían contraer matrimonio sin ninguna discriminación entre libres y esclavos. Podemos concluir que a través de los siglos de la sociedad esclavista de Curazao, los esclavos tenían una institución que les reconocía como personas: el matrimonio católico, bajo distintas formas.

2. El Estado y el matrimonio de esclavos.

En 1753 se proclamó especialmente para la colonia Curazao la legislación matrimonial, que decretaba de que no estaba permitido al sacerdote católico casar a ninguna persona que no contrajo, primero, matrimonio civil (31). En 1754 el Consejo Colonial escribió al sacerdote católico, M. Grimón, que no podía casar a nadie que no tenía los documentos que demostraban que contrajeron antes matrimonio civil (32). Sin embargo, tanto antes como después de 1753, se toleraba a los matrimonios contraídos solamente ante el sacerdote (33). El cambio en la política del Estado vino en 1785. El nuevo fiscal P. Th. van Teylingen, quien recibió nuevas órdenes del Gobernador, entregó un relato de su conversación con el ya mencionado Brouwers (34). El fiscal le prohibió casar a esclavos; Brouwers, entonces, le preguntó si los esclavos podían, con el permiso de sus señores, contraer matrimonio en la Iglesia; el fiscal le res-

pondió de hecho que el matrimonio era un imposible para los esclavos.
De ésto uno percibe que lo que molestiaba más a las autoridades era el matrimonio de esclavos y se nota la perseverancia de Brouwers en considerar que los esclavos tenían derecho al matrimonio. Era un choque entre dos visiones: una que defendía que el esclavo no tenía derecho para el matrimonio; la otra que defendía este derecho humano del esclavo. La Iglesia oficial, para quedar fiel a su doctrina, tenía que defender este derecho del esclavo, independiente de su postura frente al sistema de esclavitud. Más que una cuestión legalista, las acciones del Estado después de 1785 eran dirigidas para eliminar los matrimonios de esclavos. En 1785 el Consejo Colonial prohibió oficialmente a Brouwers casar a esclavos (35).
En 1822 el Gobernador P.R. Cantz'laar publicó de nuevo que los matrimonios tenían que ser contraídos primero ante el Consejo de Policía y después se podía realizar el acto religioso (36). En el contexto de Curazao esto significaba un nuevo ataque a los matrimonios de esclavos, quienes automáticamente estaban excluidos del matrimonio civil. En 1834 el Ministro de Colonias preguntó al Gobernador General de Surinam su opinión sobre "matrimonios de esclavos", como una medida para "civilizar" a los esclavos, según propuesta de Niewindt presentada al Ministro (37). El Gobernador General, a su turno, preguntó al Gobernador de Curazao si el "matrimonio de esclavos" era peligroso para la seguridad de la colonia. Se nota que para las autoridades la cuestión del matrimonio de esclavos no estaba desligada de la cuestión social.
Esta relación se puede ver más claramente en una carta del Gobernador General al Ministro de Colonias en 1845 (38). Se trataba de una petición para reconocer a los matrimonios que solamente fueron contraídos ante el sacerdote, y si podrían ser registrados en el registro civil de matrimonios. Pues la pregunta era, si los matrimonios clandestinos, que era una realidad innegable, tenían valor jurídico para el Estado. El Gobernador General respondió que él no tenía autoridad para declarar legítimo un matrimonio que fue contraído de forma ilegal. Su opinión era además que no se tenía que acceder a estas peticiones. La primera razón es que la pareja tenía la posibilidad de contraer matrimonio legal ante las autoridades civiles. Se excluye nuevamente a los esclavos que no tenían esta posibilidad. La segunda razón, y la más importante, era que entre los peticionarios de reconocimiento de sus matrimonios clandestinos había los que antes eran esclavos (39). Y de parte de las autoridades civiles

existía precisamente un gran temor por reconocer oficialmente los matrimonios de esclavos.

¿Por qué era peligroso para el sistema el matrimonio de esclavos? La primera razón era económica. La práctica de la venta de esclavos seguía en Curazao, como ya vimos en el primer capítulo. El matrimonio de esclavos era un obstáculo para realizar esta ventaja económica. La segunda razón era ideológica. En la sociedad esclavista el matrimonio era visto como una institución de la gente libre, ya que suponía el ser considerado persona ante la ley. Como para la ley el esclavo era una propiedad, una cosa, jurídicamente era un "contradictio in terminis" hablar de un matrimonio de esclavos, como también lo dijo el Gobernador General. La práctica de los matrimonios clandestinos suponía exactamente el considerar a los esclavos como personas, mientras que el sistema dominante consideraba a los esclavos como no-personas. Gracias a la práctica de los matrimonios clandestinos de la Iglesia Católica, los esclavos se apropiaron de una institución de la población libre, reforzando así la confianza de los esclavos en su dignidad humana (40). Pues esta práctica católica de matrimonios de esclavos resultó ser una crítica al principio básico de la sociedad esclavista. Por eso era una práctica 'peligrosa' para la ideología esclavista y fue declarada "non grata".

3. J. Stöppel y el matrimonio de esclavos.

J.J. Pirovano, otro franciscano, quien llegó a Curazao en 1787, fue nombrado como prefecto apostólico en 1816 (41). J. Stöppel, quien también era franciscano, llegó en este mismo año como su ayudante, pero falleció ya el 10 de octubre de 1818 (42). Cuando surgió el conflicto alrededor de Stöppel, Pirovano era entonces responsable de la misión católica en Curazao. Este conflicto era nuevamente por la cuestión del matrimonio de esclavos. En 1817 Stöppel envió una petición al Rey de Holanda, en la que denunciaba tres obstáculos en su trabajo (ver anexo 1) (43):

1. Que los esclavos no obtenían el permiso para recibir el catecismo o el bautismo o para dejar bautizar a sus hijos.
2. Que a los esclavos muchas veces se les impedía contraer matrimonio, o que el hombre casado era vendido sin su mujer y, viceversa, la mujer sin su marido.
3. Que no se ciudaba suficientemente a los ancianos, enfermos y moribundos entre los esclavos, necesitados de ayuda espiritual.

Por eso Stöppel propuso diferentes medidas para remediar esta situación, especialmente a nivel del matrimonio de esclavos:
"Que los esclavos...tengan permiso para contraer matrimonio legal... Que el matrimonio civil y eclesiástico sea gratuito, ya que pueden ser considerados verdaderamente como pobres... Que cuando los esclavos han contraído matrimonio civil y eclesiástico, no esté permitido al señor vender a uno sin el otro...."
Este documento fue enviado el 28 de enero de 1818 al Gobernador General de Curazao, A. Kikkert, quien lo puso a consideración del Consejo de Policía (44). Se decidió pedir la opinión de Pirovano al respecto. Este respondió que todos los niños de esclavos eran bautizados y que los señores nunca obstaculizaron a los esclavos en la práctica de su religión (45). Es importante anotar que las preguntas que hicieron las autoridades a Pirovano, se referían solamente a la cuestión del bautismo de esclavos y de sus hijos, la asistencia espiritual a los moribundos y la entrada libre a la plantación. Stöppel tocó muy en especial y en extenso el punto del matrimonio de esclavos, pero prefirieron ocultarlo, porque no estaba en absoluto en su interés. El Consejo de Policía, que consistía de varios dueños de plantaciones y propietarios de esclavos, respondió oficialmente: que los señores nunca impedían a los esclavos de bautizar a sus hijos en la Iglesia Católica y la mejor prueba es que en toda la isla no había ningún esclavo adulto no-bautizado; que los señores animaban a sus esclavos de las plantaciones más lejanas para ir lo más pronto posible a la ciudad con los recién nacidos para que pudieran ser bautizados por el sacerdote católico; que los señores nunca impedían a los sacerdotes la entrada a la plantación; que los señores invitaban a los sacerdotes para visitar a los esclavos moribundos (46).
Es importante constatar que los representantes de la élite local, quienes no eran católicos, defendían tan fervorosamente la misión católica. Esta respuesta oficial del Consejo de Policía es la mejor prueba que los dominantes toleraban la misión católica entre los esclavos y hasta que defendían la misión católica entre los esclavos y, más aún, que sentían la necesidad de la misión católica entre los esclavos. Pero era una aceptación condicional del catolicismo. Toleraban y hasta promovían la misión católica entre los esclavos bajo la condición de que esto no afectara sus intereses. El punto más conflictivo en el documento de Stöppel era la exigencia del matrimonio civil y eclesiástico de los esclavos, lo que iba radicalmente contra los intereses de los dominantes y

por eso era inaceptable. Pirovano tenía razón de que no se impedía a la misión católica, pero también Stöppel tenía razón en que había restricciones a la misión católica, principalmente en la cuestión del matrimonio de esclavos.

El Consejo de Policía, en su carta al Gobernador General, dice de Stöppel que, gracias a su muerte, "ya no se puede esperar irregularidades de él por sus doctrinas públicas ni tampoco las consecuencias de su incapacidad y de su espíritu de intolerancia, que hacía a este hombre peligroso en cuanto a los negros en general, y especialmente los esclavos" (47). No fue por ser anti-católico que criticaron a Stöppel, sino porque este sacerdote planteó una exigencia que iba contra sus intereses. El Gobernador General Kikkert envió una carta al Ministro de Colonias, que decía "que el hubiera sido obligado a suspender al padre Stöppel de todas sus funciones como sacerdote católico si hubiera vivido más", porque en una colonia donde existía la esclavitud su postura era "peligrosa" para la tranquilidad y el buen orden (48). El Gobernador General no estaba contra la misión católica en si, porque en la misma carta elogiaba a Pirovano y "todos los anteriores sacerdotes católicos" (49).

La máxima distinción entre el esclavo y el libre en la ideología dominante era precisamente que el último tenía el derecho de contraer matrimonio, mientras que el primero no (50). Lo que hacía el documento de Stöppel inaceptable para la ideología dominante era su exigencia no solamente del matrimonio eclesiástico del esclavo, sino también del matrimonio civil de éste. La posición oficial hasta entonces era: para efectuar el matrimonio eclesiástico se tenía que haber realizado primero el matrimonio civil. Como los esclavos eran excluidos del matrimonio civil, según la lógica oficial, estaban automáticamente excluidos del matrimonio eclesiástico. Los conflictos hasta entonces entre la Iglesia y el Estado era por el hecho de que el "matrimonio clandestino" violaba esta lógica oficial, porque se realizaba el matrimonio eclesiástico sin que previamente había quedado efectuado el matrimonio civil. El "matrimonio clandestino" aceptaba el hecho que el matrimonio civil era un imposible para el esclavo. Stöppel, en cambio, exigía que el matrimonio civil fuera posible para los esclavos, pues, de hecho exigía el reconocimiento del esclavo como persona ante la ley. Y con su demanda del matrimonio eclesiástico, de hecho Stöppel estaba exigiendo que el "matrimonio clandestino" dejaba de ser clandestino para convertirse en

público en la Iglesia. Si el "matrimonio clandestino" ya era problemático para la ideología esclavista, mucho más estas nuevas exigencias de Stöppel.

En la respuesta oficial del Consejo de Policía se atacó precisamente este punto de vista de Stöppel (51). Su ponencia era que el matrimonio era algo imposible para el esclavo, porque:

1. La característica de los negros era la infidelidad, tanto hacia su compañero o compañera como hacia sus hijos, y, por lo tanto, no podían respetar la institución del matrimonio.
2. Significaba una desventaja económica para el señor, que no podía ya vender por separado a los esclavos casados.

Con los argumentos más racistas justificaban su opción contra el matrimonio de esclavos. Reconocer el matrimonio del esclavo era reconocer el esclavo como persona y no como propiedad, y esto iba contra los intereses económicos de la élite, que querría vender a los esclavos cuando convenía a su interés. La ideología racista justificaba esta opresión de los dominados: los negros y mulatos eran supuestamente inferiores, por eso no podían contraer matrimonio. La ideología aristocrática hacía lo mismo: exigía la distinción entre el señor y el esclavo a todos los niveles; el matrimonio era el elemento máximo de distinción, el señor tenía derecho al matrimonio, pero no el esclavo. La exigencia del matrimonio civil y eclesiástico del esclavo iba contra esta ideología dominante, que consideraba al esclavo como no-persona, y por eso Stöppel atrajo la ira de las autoridades civiles; no por haber cuestionado la esclavitud en sí, puesto no lo hizo en ningún momento. El punto de conflicto era el matrimonio de esclavos.

CAPITULO IV.

El conflicto del primero de junio de 1824.

El segundo conflicto de importancia entre la Iglesia y el Estado en la sociedad esclavista de Curazao del siglo XIX se dio en 1824. Alrededor de este conflicto hubo una movilización popular el primero de junio. En el período 1742-1776 se repitió esta misma historia de movilizaciones populares relacionadas con conflictos en la Iglesia Católica. Y en 1828, por el conflicto alrededor de la iglesia de Barber, aparece de nuevo el tema de la movilización de los dominados.

1. La Iglesia y movilizaciones populares.

Tres de los actores principales en el drama de 1824 eran los mayordomos, un sacerdote español y el pueblo dominado. Todos tenían su prehistoria. En la primera mitad del siglo XVIII surgieron los "kerkmeesters" (mayordomos): más o menos a partir de 1730 empezaron a funcionar estos laicos que eran responsables de los edificios de la Iglesia Católica. Fue una solución motivada por la presencia irregular de sacerdotes. En una carta de 1756 escribieron los mayordomos que fueron oficialmente nombrados en 1742, cuando la Iglesia de Curazao se había convertido en propietaria de algunas casas (1). Y vimos que en el período español los sacerdotes españoles nombraban a laicos como 'fiscales', que tenían una responsabilidad pastoral en la comunidad católica. La diferencia entre los fiscales y los mayordomos era que los últimos eran nombrados por la autoridad civil, teniendo la primera responsabilidad de administrar los bienes de la Iglesia.

Estos mayordomos pertenecían a la élite de la comunidad católica. Esto significa que no todos los católicos pertenecían al grupo de los dominados. Había españoles, franceses o algunos holandeses o sus descendientes, que eran católicos y que vivían en la isla, perteneciendo principalmente al mundo del comercio. Había, pues, un primer grupo de católicos que eran blancos y que no eran pobres. Por la fuerte miscegenación surgió, además, un grupo de católicos, que no eran blancos, pero que tenían una posición social más alta que la mayoría de los católicos. Este

segundo grupo de católicos tenía un status de menos deshonra, porque su color de la piel era más claro y tenían una posición económica más fuerte. Los mayordomos eran escogidos de estos dos grupos de católicos. Estos dos grupos formaban una pequeña minoría dentro de la comunidad católica, que en su gran mayoría eran negros y pobres.En 1772 escribieron los mayordomos a un sacerdote de Amsterdam: "Tenemos una comunidad grande, la mayoría son negros, mulatos y mestizos, inferior en número es la de los blancos" (2).

En 1742 surgió un conflicto entre el mayordomo G.R. Cales y algunos miembros de la comunidad que acusaron al primero de fraude (3). Tuvo lugar una manifestación popular cerca de la iglesia y de la casa del mayordomo Cales. Sucedieron choques violentos en los cuales estaban comprometidos los esclavos (4). Cada vez esta historia se iba a repetir: conflictos internos en la Iglesia - movilizaciones populares. En 1745 surgieron nuevamente conflictos internos en la Iglesia, ahora entre los mayordomos y el sacerdote Salvador de Gavarro. A petición de los mayordomos, el Gobernador decidió a expulsar a Gavarro de la isla (5). En el mismo año el sacerdote M.M. Roldán obtuvo permiso civil para trabajar en Curazao (6). En 1747 Gavarro regresó a Curazao e instigó al pueblo dominado para movilizarse a favor de su causa personal. De esta manifestación popular surgieron dos líderes del pueblo mismo, el mulato Klaas de Cásseres y el negro Anthony Beltrant, quienes presentaron quejas contra el sacerdote Roldán y defendieron a Gavarro (7). Se realizó una nueva manifestación popular, que fue disuelta por el aparato militar (8). Después se organizó otra, que terminó en un ataque violento a la casa de Roldán (9).

Entonces los mayordomos dirigieron al Gobernador una carta, cuyo contenido es muy revelador. Explican que estas manifestaciones eran peligrosas para la tranquilidad de la comunidad; que los blancos estaban de parte de Roldán; que Gavarro fue el instigador de las movilizaciones populares; que especialmente peligroso era el hecho que los negros y mulatos escogieron sus dos propios líderes; que la seguridad de los blancos estaba en peligro y que los negros podían acaparar el poder sobre los blancos (10). Por todo eso, su petición era que el Gobernador expulsara a Gavarro de la isla. El Gobernador decidió de expulsar a Gavarro y publicó un decreto que prohibía a los negros y mulatos organizar reuniones o disturbios y tenían que obedecer a los mayordomos y mantener así la tranquilidad en la colonia (11).

En 1750 estalló la primera gran rebelión de los esclavos, lo que produjo en el Estado mucho más temor frente a cualquiera movilización de los dominados (12). Cuando en 1751 hubo nuevamente una movilización popular en la iglesia, el Gobernador intervino de inmediato y dio órdenes al sacerdote para no entrar en conflicto con los mayordomos y a los negros y mulatos para no causar conflictos bajo la amenaza de ser castigados (13). Pero esto no ayudó mucho: en 1756 P.W. Gambier obtuvo permiso civil para trabajar como sacerdote en Curazao (14), y el mismo año surgió, otra vez, conflictos con los mayordomos (15). Entonces, para regular la relación entre los sacerdotes y los mayordomos, el Gobernador publicó en 1756 un Reglamento, cuyo primer artículo decía que los sacerdotes y los mayordomos tenían que convivir en paz y que la tarea del sacerdote era atender a lo espiritual, mientras que lo material estaba en manos de los mayordomos (16). El objetivo de este Reglamento era evitar estos conflictos internos de la Iglesia que resultaron ser peligrosos para la seguridad de la colonia, ya que eran aprovechados por el pueblo dominado para su movilización. Pero a pesar de este Reglamento los conflictos continuaron y la misma historia se repitió en 1824.

2. La movilización popular del primero de junio de 1824.

En 1816 el Gobernador General A. Kikkert reconoció que todos los esclavos eran católicos; que había muy pocos católicos blancos; que los libres, negros y mulatos, "con excepción de...20", eran católicos (17). De las cifras de Kikkert se puede inferir que había entonces 12000 católicos, 1500 protestantes y 1000 judíos en Curazao (18). Por la lucha de independencia en la América española llegaron a partir de 1820 a Curazao muchos sacerdotes españoles. En 1823 quedó nombrado como párroco, con la aprobación del Gobernador P.R. Cantz'laar, Joaquín de la Ollería, sacerdote capuchino y exiliado de América Latina (19). La dirección del Consejo de Mayordomos, aprobado también por el Gobernador, estaba a cargo de M. Monsanto, G. Curiel y D. de Graaff.

El 31 de mayo de 1824 J. de la Ollería bautizó a un judío, llamado Joseph Alvares Correa, de 46 años de edad y miembro de la élite. Su familia protestó frente a las autoridades civiles y el gobierno local intervino (20). El Gobernador comunicó el primero de junio a los mayordomos que J. de la Ollería quedó suspendido de su empleo. Según los mayordomos, como J. de la Ollería ya no podía ejercer sus funciones sacerdotales, tenía que abandonar la casa parroquial y la iglesia. El mayor-

domo De Graaff comunicó al Gobernador que temía ejecutar su orden, porque esperaba represalias del pueblo contra su persona. El Gobernador le respondió que sus órdenes eran irrevocables y que, en caso de alguna movilización popular, él sancionaría la intervención militar (21).
Así sucedió. El primero de junio tuvo lugar una movilizacion popular y el gobierno respondió con represión militar, que dejó el saldo de un muerto (un 'libre') y una herida (una esclava). Siguieron días de intranquilidad en la comunidad. La iglesia quedó cerrada por un tiempo indefinido, todos los servicios religiosos fueron suspendidos. El 2 de junio hubo el entierro de Th. Lesire, víctima de la represión militar del primero de junio. El fiscal aconsejó al Gobernador enviar militares al cementerio: las autoridades temían que los dominados iban a utilizar esta oportunidad para manifestar su protesta (22).
El investigador B. de Gaay Fortman pensó que comprobó que el Gobernador Cantz'laar era inocente en este asunto, pero su supuesta inocencia no corresponde con los hechos mencionados (23). Lo que despistó a De Gaay Fortman era su supuesto, que era el de Dahlhaus, que al no ser inocente el Gobernador entonces tenía que ser anti-católico. Como el Gobernador no era anti-católico, entonces, según la lógica de De Gaay Fortman, tenía que ser inocente. Sin embargo, el primero de junio de 1824 el Gobernador intervino con fuerza, no por ser anti-católico, sino porque las relaciones de fuerza exigían defensa del "status quo".
Este conflicto entre la Iglesia y el Estado indica que no era una lucha religiosa. ¿Por qué un gobierno local de origen protestante salió a la defensa de una familia judía? Pues no era 'asunto de protestantes'; sin embargo el gobierno intervino con mano dura. El Estado salió a la defensa de esta familia judía, porque quería defender la ideología aristocrática. Tenía que haber distinciones entre el blanco, el "shon", sea protestante o judío, y el negro; por eso, que un "shon" se degradaba a la religión de los esclavos y se igualaba al negro a nivel religioso, iba contra esta ideología. Pero había más en el juego. Los siguientes hechos indican que el sacerdote J. de la Ollería conscientemente y deliberadamente desobedeció al gobierno colonial.
El fiscal, I.J. Rammelman Elsevier Sr., escribió a J. de la Ollería para no realizar ningún servicio sino aquel que era estrictamente necesario para la comunidad católica (24). De la Ollería respondió que, aunque el fiscal insinuaba la suspensión del bautismo del judío, él, sin embargo, sentía la necesidad de administrar inmediatamente el bautismo (25). Se-

gún J. de la Ollería, la carta del fiscal preveía también la posibilidad del surgimiento de algún movimiento popular y, por eso, respondió que, siendo en Curazao el culto católico público, incumbía a la inspección del fiscal de tomar aquellas medidas que juzgara conveniente para evitar cualquier desorden. El fiscal, entonces, pidió oficialmente a J. de la Ollería suspender el bautismo. Su primer argumento era: el caso estaba en manos del Gobernador, por lo tanto, se tenía que esperar su respuesta. Y en segundo lugar, como dos sacerdotes holandeses fueron nombrados para Curazao, el Gobernador tenía que publicar cuáles eran los derechos de los sacerdotes que estaban en Curazao (26). De la Ollería respondió con efectuar el bautismo.

El primero de junio el fiscal escribió al Gobernador, acusando a J. de la Ollería de haber desobedecido sus órdenes. Argumentó que por la situación peculiar de la Iglesia Católica en Curazao, a diferencia de Holanda, el Estado tenía que tener mayor control sobre la conducta de los sacerdotes. Y el Estado tenía que intervenir con mayor fuerza, para evitar que podían ventilar opiniones que eran desventajosas para el orden y la tranquilidad (27). Esta situación peculiar tenía que ver con "el status de muchos de sus miembros", refiriendo así al hecho de que todos los esclavos eran católicos. El fiscal aconsejó al Gobernador expulsar inmediatamente o la más pronto que fuese posible de Curazao a J. de la Ollería (28).

El Gobernador decidió expulsar de la isla al sacerdote. Según el decreto oficial, J. de la Ollería desobedeció a las autoridades legales del país, que querían evitar la realización del acto del bautismo, que por legítima que era, sin embargo, no constituyó un acto inocente, porque iba a tener consecuencias sociales y a causar desórdenes (29). Además, el sacerdote, según el Gobernador, despreció su autoridad en no haber esperado su respuesta, como la advirtió el fiscal. De la Ollería quedó sorprendido que este decreto del Gobernador del 3 de junio "me considera perjudicial, no sólo a la comunidad política, sino también al mismo cuerpo de los católicos y servicio de su Iglesia" (30). Esto nos obliga a hacer la pregunta: ¿cuál era el papel de este sacerdote en la movilización del pueblo el primero de junio de 1824?

El sacristán B. Senior declaró que tenía la costumbre de abrir la iglesia temprano por la mañana y como a las cuatro de la tarde y quedaba abierta hasta terminada el rezo del rosario (31). El primero de junio hizo de costumbre y cerró la iglesia como a las siete de la tarde (32).

Por esta declaración de B. Senior, De Gaay Fortman cuestiona con razón la argumentación de que la causa de los disturbios era por el hecho de que se cerró la iglesia (33). Con este cuestionamiento vino abajo su propia argumentación, porque daba la culpa de lo sucedido a los mayordomos, que cerraron la iglesia sin haber recibido del Gobernador orden al respecto. Según Senior, sin embargo, la iglesia quedó abierta normalmente y fue cerrada normalmente, así que la movilización popular tuvo lugar independientemente del cierre o no de la iglesia (34).
De la declaración del jefe de la escuadra militar, W. Dittinger, se debe concluir también que la causa de la movilización popular no era porque se cerró la iglesia. Antes de cerrarse la iglesia normalmente a las siete de la tarde, ya estaba la multitud frente a la casa parroquial (35). La movilización popular, que se realizó mientras que la iglesia estaba abierta, era también anterior a la llegada de los militares. Además, se puede concluir que era una movilización masiva y que la multitud estaba decidida en su acción. Que los militares vinieron con la orden de disolver la manifestación. Que la multitud fue provocada por los militares y que su defensa fue cruelmente reprimida por los militares.
Estudiando las otras declaraciones de L. de Latry, quien entregó a J. de la Ollería la orden de suspensión del Gobernador, y las del sacerdote mismo (36), y combinándolas con las otras informaciones, hay que concluir que ya en la tarde J. de la Ollería tenía que haber recibido esta orden de manos de L. de Latry (37). Segundo, que la movilización popular tuvo lugar antes de cerrarse la iglesia. Y tercero, que no puede haber otra explicación que: De la Ollería, después de haber recibido la orden de suspensión, avisó al público y pidió el apoyo popular para su causa personal. Por eso, su declaración no coincidía con los hechos, porque quería ocultar la verdad, y ésta fue que instigó al pueblo para entrar en acción a su favor.
El ambiente general estaba tenso en la comunidad. El fiscal escribió el 25 de junio que hubo movilizaciones populares contra la persona de L. de Latry y que eran tan fuertes que la policía no tenía suficiente capacidad para disolverlas (38). El pueblo no podía olvidar el primero de junio. También Niewindt, quien llegó a Curazao en agosto de 1824, escribió que el ambiente en aquellos días era confuso y que había "el peligro de una rebelión" (39). Todos los sacerdotes quedaron, por orden del Gobernador, más de 17 días suspensos del ejercicio de toda función sa-

cerdotal (40). Las autoridades estaban presionando para que J. de la Ollería abandonara lo más pronto posible la isla (41). Y el fiscal advirtió a J. de la Ollería para observar una conducta pacífica y tranquila durante el período que estaba esperando transporte para abandonar la isla.

De la Ollería conquistó, como un acto de muestra de fuerza, a un miembro del grupo de los dominantes, surgió una lucha de poder con el Estado y utilizó la fuerza popular para ganar esta confrontación con el Estado. El sacerdote desobedeció las órdenes del gobierno, porque estaba consciente de tener el poder popular detrás de sí. El pueblo dominado aprovechó la 'invitación' del sacerdote y participaron en la lucha con sus propias intenciones, es decir, para expresar sus frustraciones sociales en una sociedad donde toda manifestación popular estaba prohibida. ¿Por qué actuó J. de la Ollería de esta forma? Probablemente porque no estaba de acuerdo con el nombramiento de sacerdotes holandeses como los responsables de la misión católica en Curazao, que implicó que automáticamente quedó despedido de su función. Primero, el Estado suspendió a J. de la Ollería de sus funciones por haber desobedecido sus órdenes. Después que el Estado vio la capacidad 'peligrosa' de la Iglesia oficial para movilizar a los dominados y que el ambiente general se puso peligroso para la seguridad de la colonia, se decidió expulsar a J. de la Ollería.

Esta lección del primero de junio de 1824, de la interrelación entre la cuestión católica y la cuestión social en la sociedad esclavista de Curazao, quedó grabada en la memoria histórica de las autoridades coloniales. Años más tarde, en 1849, el Ministro de Colonias dio órdenes al gobernador de Curazao para investigar la posible vinculación de un sacerdote con los movimientos políticos de Venezuela, pero advirtió al Gobernador de realizar la investigación, de tal forma, sin ofender los sentimientos de los fieles católicos. "Lo último es muy aconsejable, porque la población de esclavos de Curazao, que pertenece en su totalidad a la Iglesia Católica, podía movilizarse por apego a su maestro" (42). El Estado esclavista tenía constantemente miedo a una rebelión de esclavos, y estaba consciente de que la religión católica era la religión de los oprimidos. Por eso, en lógica oficial, no se podía separar la cuestión católica de la fuerza histórica de los dominados.

3. La cuestión católica y la fuerza histórica de los dominados.

En 1828 el Jefe de distrito, M.E. van der Dijs, escribió la siguiente carta al Gobernador de Curazao: "Desde algunos meses está operando el señor cura Niewindt...en la División Occidental en la plantación Kabrietenberg (alias Barber) y desde allí visita otras plantaciones para animar sus fieles en la religión, como es su intención, una iniciativa que merece ser apresiada... Un gran granero en aquella plantación, ofrecida (por el propietario) al señor cura, fue transformada en una iglesia; un asunto...aunque surge de principios religiosos y merece ser elogiado, sin embargo, que me permite mirar hacia el futuro y calcular las consecuencias de estas acciones. Una acción...que reúne a 500 a 600 esclavos, y más, en un lugar que dista tan lejos de la ciudad, por lo cual tienen indudablemente la oportunidad de conocer su número y de aprender a medir sus fuerzas...y pueden surgir las consecuencias más desastrosas para la tranquilidad y el buen orden de las colonias. El celo apostólico del señor cura Niewindt...le induce a perder totalmente de vista, que se encuentra en una Colonia de población mixta y de esclavos, y éstos últimos en especial interpretan erróneamente las mejores y más sinceras intenciones" (43).

Este representante de la élite formuló claramente la relación entre la cuestión católica y la social en la sociedad esclavista de Curazao. Una reunión católica era, al mismo tiempo, una reunión de los dominados y les permitía ver su fuerza social. Van der Dijs veía con gran lucidez que Niewindt podía tener motivaciones religiosas, pero los dominados tenían su propia interpretación 'peligrosa' del acto religioso. Una iglesia en Barber, una región donde la mayoría de los habitantes eran esclavos, se convertiría en un lugar de encuentro de los dominados y pudiera contribuir así a la cohesión y al reforzamiento de los dominados, aunque ésta no era la intención de Niewindt. Y la historia ha demostrado, especialmente el primero de junio de 1824, que movilizaciones populares surgían a partir de la iglesia católica.

El Gobernador, I.J. Rammelman Elsevier Sr., envió la carta a Niewindt, quien dio cuatro argumentos para contrarrestar la postura de Van der Dijs (44) :

1. Los esclavos no necesitaban venir a la iglesia de Barber para conocer su fuerza, porque ya estaban bien enterados de su número.
2. Como en Curazao había hasta entonces solamente una iglesia católica en la ciudad, los domingos los esclavos venían de toda la isla en

esta única iglesia, algunas veces en número de miles, y esto era más peligroso para el orden dominante.

3. Convenía más a los intereses de los dueños de plantaciones, que los esclavos recibían instrucciones religiosas próximo a su plantación, porque así perderían menos tiempo y la mejor forma para tener sumisos a los esclavos era por influencia religiosa.
4. El sacerdote tenía la obligación de educar a los esclavos en la actitud de obediencia a sus señores y de utilizar su influencia para impedir cualquier rebelión; Niewindt estaba cumpliendo con esta tarea, como podían comprobar los testimonios de varios dueños de plantaciones que expresaban su gratitud hacia el.

En la sociedad esclavista estaba prohibido todo encuentro de los oprimidos, porque se sabía que, donde había más esclavos reunidos, era una condición favorable para fortalecer la unión de los oprimidos. Por eso Van der Dijs argumentaba según esta lógica: un encuentro colectivo de esclavos, aunque era en la iglesia, era 'peligroso', porque los esclavos veían más que el simple rito religioso, captaban su fuerza colectiva. Pero también Niewindt argumentaba dentro de la misma lógica: decía que un encuentro de miles de esclavos de toda la isla en la iglesia de la ciudad era mucho más peligroso y un encuentro de menos oprimidos en Barber era menos peligroso para el sistema esclavista. Niewindt, pues, aceptaba también la relación entre el encuentro religioso y la toma de conciencia de su fuerza histórica por parte de los oprimidos. Niewindt estaba tan bien consciente de la relación entre la cuestión católica y la cuestión social, que dio una misión política a la misión católica: la de contrarrestar cualquier rebelión de los oprimidos. Adémas, Niewindt veía como su misión la de promover los valores de obediencia y sumisión en los esclavos.

El Gobernador envió estas dos visiones al Gobernador General en Surinam, quien, entonces, era el ya mencionado P.R. Cantz'laar. Objetivamente visto, era la posición de Niewindt más conveniente para el sistema dominante. Sin embargo, Cantz'laar no dio la razón a Niewindt. Pienso que Cantz'laar estaba tan marcado por la experiencia del primero de junio de 1824, que le hacía muy sensible para la argumentación de Van der Dijs: era 'peligroso' crear un nuevo lugar de encuentro católico. Por su experiencia directa del primero de junio de 1824, Cantz'laar sabía que existía una relación peligrosa entre la iglesia católica y la fuerza histórica de los oprimidos. Cantz'laar habló: no era permitido a

Niewindt la transformación de aquel edificio en una iglesia de Barber (45).
Niewindt no aceptó esta decisión y envió una petición al Rey de Holanda, con una declaración de apoyo de un grupo de dueños de plantaciones que no eran católicos (46). La declaración de este último grupo decía que estaban totalmente de acuerdo de que haya una iglesia católica en la plantación de Barber, "donde los esclavos pueden practicar su religión" (47). Decían sí al catolicismo, porque la misión de Niewindt hacía de los esclavos mejores esclavos. El Ministro de Colonias comunicó a Niewindt que, por orden del Rey del 24 de marzo de 1830, se envió su petición al Gobernador General Cantz'laar. Fue el 19 de enero de 1832, cuando Cantz'laar tomó la decisión de dar permiso oficial para la iglesia en Barber (48) ¿Por qué tardó tanto en dar permiso para la iglesia en Barber? El autor Euwens intentó explicar el asunto por los sucesos internacionales que dificultaron la comunicación entre Holanda y Surinam, pero él mismo reconoce que no es satisfactoria esta explicación (49). Pienso que la tardanza de Cantz'laar fue por el trauma del primero de junio de 1824. Temía que la iglesia en Barber iba a promover, contra las intenciones de Niewindt, la movilización de los esclavos, que habitaban mayoritariamente aquella región. Tampoco Cantz'laar podía olvidar el primero de junio de 1824.

CAPITULO V

La consolidación del régimen católico.

Hasta 1842 Curazao, Aruba y Bonaire, con San Martín, San Eustaquio y Saba, formaban una prefectura apostólica (1). Niewindt quedó oficialmente nombrado como prefecto apostólico en 1823 y llegó a Curazao en 1824. En 1842 la prefectura apostólica fue elevada a la condición de vicariato apostólico. Niewindt quedó nombrado el mismo año como el primer vicario apostólico y quedó en función hasta 1860. Este período de 1824-1860 queremos caracterizar con el establecimiento de un poderoso régimen católico en Curazao (2). Siendo un régimen en vías de construcción de una posición impresionante de poder, tenía que neutralizar los conflictos internos.

1. La expansión del régimen católico.

a. Parroquias.

Cuando Niewindt llegó en 1824, había solamente una iglesia en Sta. Ana (3). En 1828 empezó la fundación de la parroquia de Barber, reconocida oficialmente en 1832 por el Estado. En 1837 quedó fundada la parroquia de Sta. Rosa, cuya iglesia quedó terminada en 1840. Así ya se cubría la parte occidental y oriental de la isla. En 1847 quedó cubierta la parte central, con la fundación de la parroquia de Sta. María y en 1849 empezó a funcionar su iglesia. En 1849 quedaron fundadas dos nuevas parroquias: la de Westpunt (S. Pedro) y la de S. Willibrordo; la iglesia de la primera quedó terminada en 1853 y la de la segunda en 1859. Junto con la parroquia de Barber (S. José), estas tres últimas estaban situadas en la región con las más grandes plantaciones y la mayor concentración de esclavos. Bajo la dirección de Niewindt, la Iglesia Católica se había expandido de una parroquia con una iglesia a seis parroquias con seis iglesias. Todas estas parroquias quedaron fundadas con el permiso oficial del Estado (4).

b. Escuelas.

En 1842 quedó establecida la primera escuela para niños pobres de la

población libre en Sta. Rosa (5). En el mismo año quedó fundado el Instituto de las Hermanas de Roosendaal. También surgió un instituto para jóvenes bajo la dirección de B. Huycke, maestro católico quien llegó a Curazao en 1843. En 1848 quedó establecida una escuela en la parroquia de Barber, bajo la dirección de religiosas, y otra en Sta. María en 1850. En 1851 Niewindt recibió permiso oficial para construir una escuela de párvulos en Pietermaai, y en 1852 también para una en Otrabanda, las dos bajo la dirección de religiosas (6). En 1854 estas instituciones católicas ofrecían sus servicios a un total de más de mil alumnos y alumnas, tomando en cuenta que había entonces más o menos 18 mil católicos. La Iglesia Católica tenía, pues, casi totalmente el monopolio a nivel educativo.

c. Obras sociales.

En 1830 Niewindt fundó la Sociedad Católica de la Caridad (7). De ésta surgió en 1852 la sociedad católica para entierros. Uno de los frutos más grandes de la primera sociedad fue la fundación del primer hospital de Curazao en 1855, con la ayuda de las hermanas franciscanas (8). En 1857 este grupo de hermanas se responsabilizó también para el cuido de leprosos (9). En 1843 Niewindt fundó una imprenta en Barber, que editó varios libros en Papiamento. Y las parroquias eran canales de ayuda social para el pueblo dominado. Hasta el Estado tenía que recurrir a ellas: en 1854 el Gobernador pidió oficialmente la colaboración del clero frente al peligro de una epidemia, para que los párrocos de las parroquias sean los responsables en la distribución de medicinas al pueblo (10). Pues ni el Estado tenía una organización social tan efectiva como la Iglesia Católica. Y el pueblo aparentemente recurría en primera instancia a la Iglesia Católica para ayuda.

d. El clero.

Una de las características más sobresalientes de este período es el drástico aumento de sacerdotes. Niewindt se orientaba especialmente hacia Holanda (ver anexo 2), pero también había sacerdotes de otros lugares (11). En 1834 Niewindt escribió que en Curazao tenía a su disposición a siete sacerdotes, que trabajaban con permiso civil y eclesiástico (12). En 1846 ya tenía 17 (13) y en 1855 el número de sacerdotes subió hasta 24 (14). En 1845 Niewindt tenía a su disposición trece religiosas a la vez (15); en este mismo año mencionó que estaban a su servicio permanente tres sacerdotes no-holandeses. Uno de los experimentos más interesantes de Niewindt fue el establecimiento de un "seminario local".

En 1843 Niewindt pidió permiso de la Congregación de Propaganda Fide para preparar en Curazao a jóvenes para el sacerdocio y para ordenarles allí (16). Estos jóvenes venían de Holanda. En 1844, Niewindt obtuvo esta facultad (17). Es impresionante el número de sacerdotes ordenados en Curazao por Niewindt (ver anexo 3). Recibió el consejo de Roma de enviar a un nativo al Colegio de Propaganda Fide y en 1844 presentó un candidato, Henricus Gómez, para estudiar en Roma (18). De hecho ya en 1842 Niewindt pidió permiso al Gobernador R.F. van Raders para enseñar a algunos jóvenes latín, griego, filosofía y teología y de este grupo seleccionó a Gómez (19). He aquí le semilla del 'seminario' de Curazao. Era un grupo de nueve nativos y Niewindt tenía la intención de prepararlos para ser sacerdotes, pero ninguno llegó a ser ordenado. Entonces Niewindt buscó a jóvenes de Holanda, que ya habían empezado sus estudios sacerdotales en ese país (20).

En su relato a Roma en 1850, Niewindt escribió que su Vicariato no tenía un seminario, pero que en su casa vivían seis estudiantes, según el estilo de vida y disciplina de un seminario, y recibían clases, principalmente de Niewindt mismo, en exégesis, teología dogmática y teología moral (21). Este primer "seminario" de Curazao estaba situado en la plantación de Barber, donde Niewindt vivía. La experiencia de Niewindt era que jóvenes que hicieron sus estudios en Curazao eran mejor capacitados para la misión que los sacerdotes que venían de fuera; ya estaban aclamatizados, conocían el idioma del pueblo y las costumbres del país antes de ser ordenados, y por eso tenían más posibilidad de éxito en su ministerio que los sacerdotes de fuera (22).

Ya en 1847 Niewindt defendió con toda fuerza su seminario frente a Mons. C.L. van Wijkerslooth, el Procurador de la misión católica en las colonias holandesas, quien le escribió que ya no convenía enviar más estudiantes de Holanda a Curazao. El juicio era: el seminario de Niewindt era demasiado costoso y no podía alcanzar el nivel del seminario de Warmond. Niewindt defendía que para la colonia de Curazao no era necesario tener sacerdotes muy estudiados, sino una educación simple de cuatro años ya era suficiente. En cuanto a la disciplina y guía, Niewindt respondió que desde 1844 casi nunca salía de su casa de Barber. Y, según Niewindt, el seminario era un instrumento para garantizar la reproducción del clero, porque era más fácil obtener estudiantes y educarles para el sacerdocio que recibir sacerdotes ya ordenados (23). Niewindt adujo un argumento muy revelador: los estu-

diantes, al ser ordenados sacerdotes, le iban a obedecer más fácilmente que sacerdotes que venían de fuera con demasiada pretensión de ser misioneros. En una carta de Niewindt del 23 de julio de 1857 al Prefecto de Propaganda Fide, él sigue hablando de sus estudiantes de teología, pues se puede concluir que aún existía su "seminario".

e. La pastoral.

En 1825 había en Curazao 12.860 católicos (24). En 1857 había 18.000 católicos, de los cuales 6.000 eran esclavos (25). En el período de Niewindt había, pues, un crecimiento cuantitativo de la comunidad católica. Había también una intensificación del catecismo y del servicio de sacramentos; una mejor organización de la pastoral era un hecho, ya que la política de Niewindt era el tener un párroco con varios vicarios en cada parroquia (26). Y se organizaba actos religiosos de masa lo más impresionante posible, que afirmaban la pertenencia colectiva al poder católico (27).

Niewindt defendió su política frente a la Fraternidad del Espíritu Santo para la Propagación de la Fe, el mayor donante financiero desde Holanda: "Aquí encontré...una iglesia para toda la misión...cuanto esfuerzo ha costado obtener aquí sacerdotes...es cierto que exigía y exige gastos... pero no hemos trabajado en vano: prueba es que muchos más cumplen ahora con sus obligaciones pascuales que cuando llegué aquí...Cuando fui nombrado obispo y esta misión fue elevada a Vicariato Apostólico, entendí más que nunca que mi obligación era dedicar todas mis fuerzas para establecer aquí el Reino de Jesu-cristo y expanderlo..." (28). La elevación de la misión católica en Curazao a nivel de Vicariato Apostólico el 20 de septiembre de 1842 fue en verdad crucial para la posición de poder de la Iglesia Católica en Curazao. El 24 de agosto de 1843 Niewindt fue ordenado obispo en Warmond, diez años antes de la restauración de la jerarquía en Holanda.

2. El conflicto con los mayordomos.

En 1819 el Consejo de Policía trató una petición de los mayordomos, donde denunciaban al prefecto apostólico J.J. Pirovano por no querer reconocer su autoridad (29). Pirovano sostenía que el recibió el poder sobre lo espiritual y material de la Iglesia (30). En el Consejo de Policía, sin embargo, se defendió que los mayordomos tenían el poder sobre lo material en la comunidad católica, sea conjuntamente con Pirovano (31). En el capítulo anterior vimos que los mayordomos eran

nombrados por el Gobernador y, por lo tanto, eran funcionarios públicos, para administrar los bienes materiales de la comunidad católica. Teniendo el Estado detrás de si, los mayordomos ganaron la lucha en 1819. En la lucha por el poder, Pirovano salió perdedor y abandonó a Curazao en 1820 y se estableció en Aruba (32).

También Niewindt estaba envuelto desde 1824 en esta lucha de poder con el partido de los mayordomos, pero empezó una nueva era en la historia de la Iglesia de Curazao y el partido de los mayordomos salió perdedor (33). Ya el drama del primero de junio de 1824, analizado en el capítulo anterior, habia debilitado la posición de los mayordomos (34). Pero seguían teniendo el apoyo del Consejo de Policía (35). Los mayordomos presentaron a las autoridades un documento donde se defendieron contra las acusaciones que decían que llevaban una mala administración (36). En 1826 Niewindt destituyó a aquel cuerpo de mayordomos y otros quedaron nombrados (37).

En 1835 Niewindt destituyó formalmente a la institución misma de mayordomos, que de hecho ya no estaba funcionando bajo Niewindt (38). Pero el partido de los mayordomos seguía activo independientemente, porque Niewindt hacía mención de que ellos estaban instigando al pueblo contra su autoridad; que tenían acciones de firmas y que acercaron al Gobernador para instituir nuevamente a los mayordomos (39). Según Niewindt, se trataba de un grupo de personas que no solamente quería el poder en la Iglesia Católica, sino también en el Estado. Por eso este grupo estaba simpatizando, según Niewindt, con las ideas revolucionarias de Haití; criticaban siempre al gobierno local; tenían quejas contra el hecho de ser menospreciados y que no podían conseguir altas funciones públicas: no siempre mostraban respeto para la autoridad del Rey. Niewindt concluye que los conflictos entre el y este grupo era porque él siempre exhortaba a respetar y obedecer la autoridad legítima del Rey (40). El Gobernador I.J. Rammelman Elsevier Sr. decidió finalmente que no había motivo para instituir nuevamente a la institución de mayordomos en la Iglesia Católica (41). El intento 'golpista' de este partido no tuvo éxito en 1835.

En 1848 un grupo de 18 personas dirigieron una petición a Niewindt para instituir un consejo de mayordomos, que tendría la tarea de administrar los bienes materiales de la comunidad católica (42). Argumentan que aunque era justificado el haber destituído a los mayordomos a consecuencia del suceso del primero de junio de 1824, no era, sin embargo,

justificado abolir la institución misma de mayordomos, que era una necesidad y que tenía una larga tradición en Curazao. Se nota de esta que no formaban parte de los dominados: se autocalificaban como perteneciendo a los ciudadanos más respetados de la sociedad colonial. Y mencionaron que al no ser nombrados nuevamente como mayordomos se sentirían ofendidos en su dignidad (43). Significa que por ser católico, eran identificados con el pueblo dominado y por eso aspiraban a formar una clase aparte dentro del pueblo católico. El ser mayordomo era entonces una marca de distinción entre ellos y los dominados. Siendo ambos católicos, buscaban un signo de diferenciación. En su respuesta, Niewindt aborda precisamente este punto: al no haber mayordomos no significaba, según Niewindt, que no había gente 'civilizada' entre los católicos (44). Niewindt rechazó la petición, porque laicos no tenían el derecho de administrar los bienes materiales de la Iglesia Católica.

Doce de ellos escribieron entonces al Gobernador, para que el jefe del gobierno colonial instituyera el consejo de mayordomos o, si venía al caso, de dejar la decisión en manos del Ministro de Colonias (45). Niewindt comunicó al Gobernador que la institución de mayordomos no convenía ni al interés de la religión ni al de la colonia (46). Interesante es que Niewindt menciona que en 1848 había cuatro parroquias, mientras que en 1824 había una y esto derogaba a la función de los mayordomos, quienes antes de 1824 administraban solamente la única parroquia entonces existente (47). Otra petición de 89 miembros de la comunidad católica fue entregada al Gobernador, alegando que la administración de los bienes materiales debería quedar en manos de Niewint (48). Entre ellos figuraba B. Senior Jr., conocido autor del diario ya citado, quien, a pesar de no pertenecer a los blancos, era propietario de esclavos (49). Esto indica que Niewindt también formó su bloque de poder, que era mucha más poderoso que el grupo de doce. El Gobernador R.H. Esser decidió rechazar la petición de este último grupo y que además no venía al caso enviarla al Ministro de Colonias (50). De nuevo el intento del "coup du régime religieux" fracasó en 1848.

En 1850 tuvo lugar el último intento, cuando el grupo, ahora de once, envió su petición al Ministro de Colonias. Este Ministro aconsejó al Gobernador para rechazar la petición del grupo de once. La postura oficial del gobierno holandés fue que esto era un asunto interno de la Iglesia Católica y que, por lo tanto, no iba a intervenir (51). El gobierno reconocía el buen trabajo de Niewindt, pero se recomendó a

Niewindt instituir aquel consejo de mayordomos con un reglamento eclesiástico, porque el dejar existir este descontento podría perjudicar el buen trabajo de Niewindt. La respuesta de Niewindt nos ofrece informaciones de gran valor (52). Señala, en primer lugar, el proceso de conquista del poder absoluto sobre el régimen católico de parte de Niewindt. Existía ya un reglamento eclesiástico, escrito por Niewindt mismo, para reglamentar las relaciones de él con los otros párrocos de las diferentes parroquias. Allí se estipulaba que la administración de los bienes materiales estaba en manos de los párrocos, pero que no podían tomar ninguna decisión de importancia al respecto sin el permiso de Niewindt. Laicos no podían participar en la administración de los bienes de la Iglesia, porque, según Niewindt, esto implicaba mayores discordias y formación de grupos de presión entre los laicos y era así más difícil de gobernar la Iglesia Católica.

En segundo lugar, esta carta única evidencia la interrelación entre la cuestión católica y la cuestión social: "Era en el año 1848. Los movimientos revolucionarios de Europa han tenido aquí su impacto, se ha oído algo de las colonias francesas; aquí había emigrantes de Venezuela, que públicamente expresaban sus sentimientos comunistas. Uno del grupo de once andaba públicamente en la ciudad con revistas francesas y otras, para comunicar a todos que quisieran los principios revolucionarios. El gobierno de aquí y diferentes personas privadas tenían temor por las consecuencias. Los esclavos de aquí empezaron a hablar públicamente de libertad. No solamente el Gobernador de entonces sino diferentes protestantes y judíos me hablaron, para dirigir toda nuestra influencia sobre la población y también especialmente sobre los esclavos, para evitar el estallamiento del desorden; apoyado de una forma ejemplar por mis sacerdotes obedientes, hemos orientado todas nuestras fuerzas para lograr este objetivo. Pero ahora algunos de aquí, que no querían nada sino este cambio revolucionario, fueron advertidos por exiliados de Venezuela, que ellos no podían lograr eso mientras que el clero católico tenía una influencia tan grande sobre la población; que tenía que intentar de disminuir y destruir aquella influencia. Nada era más adecuado para lograr eso que la institución de un consejo de laicos que gobernaba a la Iglesia, a lo cual el clero tenía que obedecer. Así podían neutralizar su influencia y, por lo tanto, en los ojos del pueblo lograr mayor prestigio, y así se podía destruir la religión y su influencia que era un apoyo para el gobierno. Si no se lograba completamente este plan,

entonces al exigir la institución de mayordomos, se iba a lograr crear discordia en la Iglesia Católica y romper así la influencia o el poder del clero; sería: "divide et regna". Niewindt prosigue que gracias a la decisión del Gobernador Esser este intento 'golpista' fracasó en 1848.
El Ministro de Asuntos de la Religión Católica, después de haber estudiado esta carta de Niewindt, respondió al Ministro de Colonias, aconsejando al Gobernador de Curazao a no apoyar la petición del grupo de once (53). Argumentó que antes de 1824 la administración eclesiástica era caótica y que gracias a Niewindt se puso en orden. Segundo, se tenía que proteger al clero, para garantizar la ayuda financiera desde el extranjero a ellos. Tercero, tenía consecuencias negativas para los intereses religiosos de la comunidad católica. Y por último, que no era conveniente desde el punto de vista político. El Ministro de Colonias decidió apoyar totalmente esta opinión del Ministro de Asuntos de la Religión Católica y que no era necesario cambiar su postura ya expresada en 1850 (54). Dio órdenes al Gobernador I.J. Rammelman Elsevier Jr. para no dedicar más atención a esta petición y que se respetaba el reglamento eclesiástico de Niewindt. Esta fue la respuesta oficial en 1851: sí a Niewindt y no el grupo de once; fracasó así el último intento 'golpista' (55).

3. El conflicto con J.J. Putman.

Niewindt llevó una otra lucha interna contra el partido de Putman. En 1837 Putman llegó a Curazao, acompañado de un otro misionero, J.F.A. Kistemaker (56). En el mismo año Putman fue nombrado por Niewindt para fundar la parroquia de Sta. Rosa (57). Putman primero estableció allí una casa parroquial y después se obtuvo permiso civil para construir una iglesia (58). El Gobernador R.F. van Raders puso la primera piedra y en 1839 se usó esta iglesia por primera vez. Putman fue hasta 1853 párroco de esta parroquia, que se extendía por todo el Distrito Oriental y contaba oficialmente 55 plantaciones. Putman se estableció después en Holanda, primero como párroco en Utrecht, en 1858 fue nombrado canónigo y en 1866 siguió su nombramiento como deán de Utrecht (59).
El mérito de Putman es que fue el fundador de la educación popular en Curazao. Desde el inicio Putman la sentía como un gran desafío. En una de sus primeras cartas de 1837 decía ya que era una lástima que no había una escuela para los niños pobres (60). Según el, los esclavos y 'libres' eran los más miserables, porque vivían sin ninguna 'civiliza-

ción'. En 1837 obtuvo permiso del Gobernador Van Raders para organizar la educación religiosa en su parroquia y pronto tenía muchos adultos que recibían sus clases (61). Desde el principio Putman mantenía una buena relación con el Gobernador Van Raders (62). En 1842 obtuvo permiso del Gobernador Van Raders para construir una escuela para niños pobres de la población libre de Sta. Rosa (63). Tenía la colaboración de tres maestros, pero Putman mismo actuaba también como maestro. El método de Putman era interesante: escogía a los mejores alumnos para ayudar después como maestros. Esto tuvo indudablemente un gran impacto entre los dominados, que uno de ellos podía ser maestro. Esta historia olvidada de Putman demuestra que es un disparate del sociólogo René Römer, quien afirma tajantemente que la educación popular era totalmente ausente en Curazao hasta cuando Niewindt recibió la ayuda de las Hermanas de Roosendaal y que ésta era principalmente educación religiosa (64). Es un doble error: no fue Niewindt, sino Putman quien fundó la educación popular en Curazao, y, desde el inicio, el proyecto de Putman tenía que ver con la educación escolar y no era solamente educación religiosa.
En abril de 1848 Putman regresó, después de sus vacaciones en Holanda, a Curazao con un otro maestro, M. van Gijzelen, y su propia hermana, Johanna Putman, que también iba a trabajar como maestra. Y trajo dinero para construir nuevas escuelas (65). En junio de 1848 quedó renovada la primera escuela y en noviembre de 1848 la segunda escuela quedó terminada, las dos para niños pobres de la población libre (66). Empezó también con una escuela dominical para la cual había mucho interés. El entusiasmo entre el pueblo dominado era grande para que sus hijos recibieran algún tipo de educación (67). Con Putman había una explosión de iniciativas de educación popular en Sta. Rosa. En 1849 empezó con una escuela dominical para muchachas jóvenes, que tenían que trabajar durante la semana (68). También muchos adultos venían regularmente en diferentes días de la semana para recibir clases de Putman. La visión de Putman, sin embargo, era colonialista; su objetivo era el de difundir la cultura holandesa entre el pueblo y lo veía como su servicio a la patria (69).

Esto era su primer mérito, que, según sus propias palabras, "inmediatamente veía que era necesario construir una escuela si quisiera trabajar con éxito" (70). El segundo mérito de Putman era la fundación de una imprenta en Sta. Rosa en 1849. Putman tenía un gran interés en el idioma del pueblo, el Papiamento, como indica ya sus primeras cartas de 1837

(71). Editó varios libritos en Papiamento, pero reconoce que la primera obra publicada en Papiamento fue el catecismo de Niewindt (72). La obra más conocida de Putman era un libro de oraciones para la juventud católica, especialmente para sus alumnos en las escuelas de Sta. Rosa (73). Putman mismo escribió, que, a pesar de no recibir subvención, su imprenta no quedó inactiva (74).

En 1853 Putman fue 'expulsado' de Curazao por Niewindt. En 1852 Niewindt escribió al Prefecto de Propaganda Fide, comunicándole que pidió al internuncio en La Haya para retirar inmediatamente del vicariato a Putman "y que deje de ser miembro de esta misión" (75). Según Niewindt, Putman entró en oposición y criticaba todo lo que Niewindt hacía (76). Y más aún, Putman formó un partido de simpatizantes tanto entre el clero como entre los laicos, y así debilitaba la autoridad de Niewindt, tan necesaria para gobernar la misión; y, según Niewindt, estas divisiones hasta podían desembocar en un cisma (77). El partido de Niewindt, que era más fuerte, exigió también la 'desaparición' de Putman (78). Niewindt termina su carta con estas palabras claras: "en el caso que ese señor (Putman-AL) permanezca aquí, estaré bien obligado a pedir mi retiro de esta misión, donde he trabajado 28 años...espero que no sea necesario llegar a este extremo y que la persona, que destruyó la unión y la paz sea retirado, para que podamos seguir trabajando en la viña del Señor".Putman estaba en camino de crear un subrégimen, que sería un peligro para la posición de poder de Niewindt y, por eso, éste último hizo todo lo posible para aniquilar la oposición.

¿Por qué surgió esta oposición? ¿Era, quizás, porque Putman estaría contra la esclavitud? Las primeras cartas de Putman indican que no tenía ningún problema con la esclavitud. Junto con Kistemaker vivían en una casa y poseían un esclavo. Putman estaba contento con el hecho de tener un esclavo y aceptaba como lo más normal del mundo el lugar subalterno del esclavo (79). Putman se adaptó sin ningún problema a la ideología dominante, que el blanco tenía que ser servido por el negro (80). Y esto era la línea de Niewindt, que también poseía esclavos (81). Putman menciona explícitamente que ésta era una práctica normal entre el clero. La Iglesia oficial se identificó, pues, con el sistema de esclavitud en Curazao. Tampoco Putman trajo una crítica contra la esclavitud en sí.

La razón del conflicto estaba en otro 'lugar'. El primer punto conflictivo entre Putman y Niewindt era la cuestión si los misioneros que trabajaban en el Vicariato estaban atados para toda su vida al vicariato.

Oficialmente se decidió en 1850 que los sacerdotes no podían abandonar la misión de Curazao sin el permiso de Niewindt (82). Ya desde antes se sabía de este plan de Niewindt y esto creó descontento entre el clero, y Putman se convirtió en el vocero de su protesta delante de las autoridades eclesiásticas en Holanda, cuando estuvo por más de un año, en 1847-1848, en Europa (83). El segundo punto de conflicto era que Niewindt dijo a Putman que tenía que pagar una antigua deuda que quedó de la construcción de la iglesia en Sta. Rosa, con el dinero que Putman adquirió en Holanda. Putman repuso que este último dinero tenía que ser destinado para sus escuelas (84). Detrás de este conflicto había dos visiones diferentes. Putman veía como prioridad en el trabajo misionero de la Iglesia el proyecto de educación popular, mientras que Niewindt pensaba más institucionalmente en invertir primero en la parroquia (85). Niewindt acusó a Putman de descuidar sus tareas pastorales, por dedicar demasiado tiempo en el ser maestro de escuela, sugiriendo así que Niewindt no veía como parte del trabajo pastoral el proyecto de educación popular, sino más bien el administrar los sacramentos (86).
El tercer punto de conflicto era, según Niewindt, la falta de obediencia de Putman a su persona. Putman quedó más tiempo en Holanda sin su permiso y estaba recaudando fondos sin haber consultado a Niewindt (87). Niewindt no podía tolerar que Putman era demasiado independiente y que estaba haciendo propaganda entre el clero para sus ideas, porque eso, según Niewindt, debilitaba su propia autoridad (88). En esta lucha de poder, Niewindt tenía un aliado fuerte en Mons. Van Wijkersslooth, quien dio finalmente su voto al partido de Niewindt (89). Otra diferencia de opinión era que Putman no estaba de acuerdo con el seminario de Niewindt. Según Putman, este seminario no podía dar una formación ni clerical ni científica, por falta de profesores competentes y por falta de un ambiente moral adecuado (90). Por eso Putman prefería que los estudiantes se formaran en el seminario de Holanda (91). Y por último, Putman no estaba de acuerdo que Niewindt era propietario de una de las grandes plantaciones de Curazao; Niewindt era dueño de la plantación de Barber desde 1832. El primer motivo de Putman era que se invertía mucho dinero en algo que resultaba ser improductivo. En segundo lugar, Niewindt era propietario de una masa de esclavos y, según Putman, era incongruente que un obispo fuera a la vez un comerciante en esclavos (92). Después de años de experiencia en la sociedad esclavista de Curazao, Putman experimentó que algunas veces la esclavitud era un

obstáculo para el crecimiento de la religión cristiana entre los esclavos y por eso asumió en 1855 una actitud más crítica frente a la esclavitud (93).

En 1853 falleció Johanna Putman, que también era una pionera a nivel de la educación popular (94). Antes de este golpe trágico, Putman ya decidió regresar a Holanda. Niewindt escribió por primera vez pidiendo el retiro de Putman en septiembre de 1852. Putman escribió un poquito antes, el 21 de agosto de 1852, al Arcipreste de Utrecht, que la situación era ya insoportable para él y suplicó que fuera repatriado (95). Que el conflicto no era algo simplemente personal, indica el hecho de que había más disidentes y cada vez Niewindt actuaba con mano dura. Niewindt mismo en diferentes cartas dio un recuento de varios disidentes, que querían "reformar y gobernar, pero no obedecer" (96). Niewindt criticó también el hecho de que Putman tenía contactos con el ya mencionado "grupo de dieciocho" (97). Y ni cuando Putman estaba en Holanda, Niewindt podía tolerar sus críticas, porque le denunció nuevamente en 1854 ante las autoridades eclesiásticas (98). Niewindt escribe que no podía aceptar que haya diferencia de opinión en cuanto su persona, todos tenían que estar a favor suyo. Los dos partidos marginados, el grupo de 18 y Putman, buscaron contactos entre si, pero no tenían la suficiente fuerza para triunfar; el partido de Niewindt salió victorioso (99).

CAPITULO VI

Frente al desafío de la emancipación.

El siglo XIX fue el siglo de la emancipación. El Estado y la Iglesia fueron obligados a reconocer que la emancipación era inevitable. Pero ambos coincidieron en su visión de que los esclavos de Curazao supuestamente aún no eran maduros para la libertad. El Estado optó por una fase de transición, en la cual la educación religiosa y moral de los esclavos tenía que jugar un papel importante. Como en Curazao solamente la Iglesia Católica tenía una misión organizada entre los esclavos, esta política del régimen secular de posponer la emancipación hasta 1863 iba a fortalecer el régimen católico, que así monopolizó la educación religiosa y moral de los esclavos.

1. La emancipación el el Caribe.

En el curso del siglo XVIII el tráfico holandés de esclavos declinó fuertemente (1). En 1807 Inglaterra prohibió el tráfico de esclavos; en 1808 los Estados Unidos y en 1817 siguió Francia (2). Entre 1807 y 1816 Curazao estaba ocupada por los ingleses. En 1818 Holanda concluyó un tratado especial con Inglaterra contra el tráfico de esclavos, pero se estipuló que el tráfico intra-caribeño de esclavos no estaba prohibido (3). En 1818 se publicó la Resolución Real de la abolición del tráfico de esclavos, que fue proclamada en Curazao el 6 de enero de 1819 (4). En 1821 Holanda prohibió la importación de esclavos que venían directamente de Africa a sus colonias occidentales, pero la exportación de esclavos de Curazao a otras colonias en el Caribe continuó; entre 1819 y 1847 exportaron más de 4000 esclavos de Curazao (5). En 1804 se estableció la primera república negra en el Caribe, Haití, que terminó con la esclavitud y el colonialismo (6). En todo el siglo XIX los dominantes tenían miedo a un nuevo Haití en el Caribe.

Para Curazao todo esto significaba que de un lado se necesitaba garantizar la reproducción de los esclavos. Ya no se podía importar esclavos desde Africa y era económicamente lucrativo exportar esclavos desde Curazao, con una creciente demanda en el Caribe por la prohibición del tráfico de esclavos. El siglo XIX fue el siglo de todo tipo de legislaciones de parte del Estado para proteger la 'vida' de los esclavos,

animando ya para mejor trato ya contra la huída de esclavos (7). De otro lado era necesario reproducir esclavos 'acomodados', que no subvertirían al sistema. Pero no se podía contener el proceso histórico. El siglo XIX fue también el siglo de la emancipación (8). En 1821 se realizó la emancipación gradual en Venezuela. En 1833 se proclamó la abolición de la esclavitud en las colonias británicas. Suecia siguió en 1846; después Francia en 1848. En 1854 se aprobó la emancipación general en Venezuela. Holanda terminó oficialmente con la esclavitud en 1863. Después Puerto Rico en 1873, Cuba en 1880 y finalmente Brasil en 1888.

Especialmente la abolición de la esclavitud en las colonias francesas en 1848 hizo un gran impacto. Proclamada la emancipación en 1848 en la parte francesa de San Martín, los esclavos en la parte holandesa de San Martín se negaron colectivamente a continuar a trabajar hasta obtener su libertad. Fue una huelga colectiva de los esclavos; organizaron también manifestaciones en las calles y un grupo de esclavos huyó a la parte francesa de San Martín. No se pudo lograr su extradición y había más esclavos que amenazaron con huir a la parte francesa de San Martín. Los dueños de plantaciones de la parte holandesa de San Martín, por la falta de trabajadores, estuvieron obligados a considerar a sus esclavos como trabajadores libres, que desde entonces recibían un sueldo (9). El primero de junio de 1848 los dueños de plantaciones y otros propietarios de esclavos se dirigieron al Rey de Holanda para obtener indemnización por la "emancipación" de los esclavos, pero no se logró esto. En cambio, las autoridades locales de la parte holandesa de San Martín no tenían otro recurso que reconocer de hecho la libertad de los esclavos por una proclamación del 6 de junio de 1848, aunque formalmente éstos últimos tenían que esperar hasta 1863 para su emancipación (10).

Cuando los esclavos de San Eustaquio oyeron de esta 'libertad de hecho' de los esclavos de la parte holandesa de San Martín, se levantaron en rebelión para también conquistar su libertad. De la población de 1400 personas, 1100 eran esclavos. Fue el 12 de junio de 1848 cuando los esclavos se reunieron en gran número delante de la casa del "Gezagheb-ber" de San Eustaquio. Su demanda era: libertad. A pesar de las exhortaciones oficiales para regresar a sus plantaciones, colectivamente se negaron a cumplir con esta orden. Frente a esta resistencia colectiva las autoridades decidieron reprimirla militarmente. Mandaron a llamar a voluntarios y les entregaron armas y junto con la policía atacaron al pueblo de esclavos en resistencia. Finalmente los esclavos perdieron la

lucha. El saldo de este enfrentamiento violento fue de varios muertos a ambos lados (11). Las tropas de Curazao fueron enviadas para reestablecer la 'tranquilidad'. Doce 'libres', que se solidarizaron con los esclavos en la lucha, fueron expulsados de la isla. En agosto de 1848 cinco esclavos, considerados como los líderes de la rebelión, fueron sentenciados en Curazao; fue declarado que eran sumamente peligrosos para la colonia y por eso fueron vendidos como esclavos a Puerto Rico; pero la resistencia de los esclavos de San Eustaquio no pudo ser destruída totalmente, ya a fines de 1848 el "Gezaghebber" de San Eustaquio pidió al Gobernador de Curazao refuerza militar, porque creció el descontento entre los esclavos (12).

2. El régimen secular y la emancipación.

La emancipación en las colonias inglesas en 1833 tenía su influencia directa sobre la política del gobierno holandés, especialmente por la proximidad de la Guyana inglesa a Surinam. De un lado se utilizó a la Guyana inglesa como una 'escuela de aprendizaje' para su política frente a la esclavitud; de otro lado por la mayor toma de conciencia entre los esclavos de quedar atrás comparado con sus 'colegas' en otras partes, se empezó a ver que la emancipación a largo plazo era inevitable, también en las colonias holandesas. En las colonias inglesas se realizó después de la emancipación una fase de "apprenticeship", para amarrar a los ex-esclavos al trabajo de la plantación y para educarlos en los valores occidentales. Pero ya en 1838 el gobierno británico fue obligado a abolir el "apprenticeship", reconociendo su fracaso, porque surgió una gran demanda de fuerza laboral en las plantaciones con el consecuente aumento de los costos de producción, y como colonia de plantación Guyana conoció en esta fase un fuerte bajón económico. Por esta mala experiencia, el gobierno holandés, tanto antes como después de 1840, fue negativamente influído a decidir por una emancipación general e inmediata. Lo que era de gran peso en la decisión del gobierno holandés para posponer la emancipación era que no se quiso sacrificar a Surinam como colonia de plantación por una emancipación inmediata (13).

El Gobernador General de Surinam, J.C. Rijk, envió un informe en 1839 al Ministro de Colonias en el que optó por posponer la emancipación y por una fase de transición con medidas humanitarias de mejor trato de los esclavos y medidas militares para aplastar cualquier rebelión de esclavos (14). En el mismo año el Ministro de Colonias, J. van den Bosch, se

declaró de acuerdo con tal fase y con prolongar la esclavitud (15). En julio de 1842 el gobierno holandés dejó oficialmente de lado la emancipación inmediata y optó por la fase de "apprenticeship" pero ahora como preparación para la futura emancipación, que sí se veía como inevitable (16). Uno de los fundamentos básicos de esta política del gobierno holandés de una fase de transición fue el supuesto, que los esclavos aún no eran maduros para la libertad, y fue una de las razones por que las colonias holandesas conocieron una emancipación tardía en 1863 (17). Tanto antes como después de 1840, las autoridades de Surinam mantuvieron ante el gobierno holandés que una emancipación sin preparación sería un desastre (18). En 1842 el Ministro de Colonias, J.C. Baud, preguntó a Rijk en qué tenía que consistir la preparación de los esclavos para su futura emancipación, y su respuesta era: la elevación moral y religiosa de los esclavos (19). Esta idea de una fase de transición en la cual era importante la cristianización de los esclavos ya fue formulada en 1828 por J. van den Bosch (20).

Pero fue especialmente 1848 que conmovió a todos. El Ministro de Colonias mismo reconoció que por la emancipación en las colonias francesas y por los sucesos en San Martín, el gobierno entonces tomó seriamente en consideración la emancipación por la vía inmediata, pero pronto se optó nuevamente por la línea de la necesidad de una fase de transición (21). Advirtió que la emancipación en las colonias holandesas era inevitable en el futuro y que sólo a través de la civilización religiosa se podía tranquilizar a los esclavos y evitar así violencias. El Ministro escribió al "Gezaghebber" de San Martín que el gobierno holandés, después de las experiencias en las colonias británicas, optó por posponer la emancipación para preparar mejor a los esclavos. En esta fase de transición "el gobierno tenía que defender el buen trato de los esclavos y su educación en la doctrina del cristianismo", pero concluye que la emancipación en las colonias francesas frustró estos planes del gobierno para San Martín (22).

A pesar de que el proyecto de emancipacion quedó frustrado en San Martín, el Ministro apoyó la política de ajuste a la nueva situación de parte de las autoridades de San Martín. De un lado, argumenta, que la emancipación de hecho de los esclavos era menos ventajosa para los amos; tenían que pagar un sueldo a cambio de menos trabajo de parte de los "esclavos" y tenían que respetar la opinión de los "esclavos". De otro lado, prosigue, es mejor ajustarse a las nuevas circunstancias y con-

siderar a los esclavos como de hecho emancipados (23). Es notable que aunque de hecho eran libres, el Ministro seguía hablando oficialmente de ellos como "esclavos", porque la emancipación oficial no se produjo sino en 1863. A las autoridades holandesas no les quedó otra salida que de reconocer la libertad de hecho de los esclavos en una colonia holandesa en 1848 ya. Este suceso único obligó al Estado holandés a tomar más en serio el proyecto de emancipación para el Caribe holandés. La libertad ya no era una u-topía, un sin-lugar, sino que tenía un lugar histórico en una colonia holandesa. Esto iba a hacer crecer las expectativas en los demás esclavos y poner la situación más tensa y 'peligrosa'. En este momento crítico el Estado holandés obtuvo un aliado fuerte para sus planes: la Iglesia Católica oficial de Curazao.

Fuertemente impresionado por la rebelión en San Eustaquio y la "emancipación" en San Martín, Niewindt escribió en julio de 1848 al Ministro de Colonias que él reconocía que la emancipación era inevitable (24). La cuestión era: cómo prepararla para satisfacer los intereses de todos y garantizar la tranquilidad de la colonia. De hecho significaba: cómo preparar la emancipación para abolir la esclavitud sin destruir el colonialismo; ésta era la intención de Niewindt. Significaba también preparar a los esclavos para evitar que conquistaran la libertad como en San Martín. Y significaba preparar a los esclavos para que no cayeran en la tentación de la protesta colectiva como en San Eustaquio. Niewindt hizo una distinción entre medidas coercitivas y las a nivel del consenso. Para Niewindt el segundo tipo de medidas era más importante y entre ellas la más urgente era la promoción de la religión entre los esclavos. Gracias a la formación religiosa de los esclavos se evitaría una revolución, como se dio en Haití, escribe Niewindt. Concluye que la misión católica entre los esclavos servía mejor a los intereses del "status quo", y que tanto los protestantes como los judíos tenían la confianza de que, gracias a la influencia de los sacerdotes católicos entre los esclavos, ellos no se iban a rebelar.

El Ministro de Colonias, J.C. Rijk, respondió a Niewindt subrayando la coincidencia esencial entre sus puntos de vista (25). Estaba de acuerdo con Niewindt que el esclavo tenía que ser preparado para la libertad; que se tenía que garantizar la seguridad del orden dominante; que las medidas más importantes eran el desarrollo de la civilización religiosa y moral entre los esclavos, junto con el buen trato de ellos. Reconocía oficialmente los méritos de Niewindt y de los sacerdotes para promover

el cristianismo entre los esclavos, porque esta educación religiosa haría de los esclavos buenos cumplidores con sus obligaciones y así quedarían 'tranquilos'. Concluye que apoyaba el trabajo de Niewindt y que escribió al Gobernador de Curazao para tomar las medidas de apoyo a la misión católica. En efecto, el Ministro escribió al Gobernador R.H. Esser, apoyando fuertemente a Niewindt, y consideraba el proyecto de Niewindt mejor que el de Esser, que estaba más basado sobre medidas coercitivas (26).

La primera medida de Niewindt era la de promover la unidad en la población libre. El Ministro refiere a esta medida cuando escribe que la fuerza numérica de los dominados, comparada con la de los blancos, era una condición favorable para el surgimiento de una rebelión. Según el Ministro, los blancos y el gobierno local tendrían que terminar con el 'sistema' de castas para evitar el peligro de que los 'libres' se solidaricen con los negros: "si se agrupa a los libres no-blancos del lado de los blancos, entonces estarían en contra de los esclavos como 2-1"; por eso "los libres no-blancos tienen que recibir igual trato que los blancos para promover la unidad y la hermandad entre ambos castas". El Ministro termina diciendo que "las observaciones de Niewindt en cuanto a la mentalidad de castas que existe en Curazao, me parecen muy bien fundadas" (27). Después el Ministro refiere a la segunda medida que propuso Niewindt, la de mayor expansión de la religión y de la educación. El Ministro propuso concretamente dar el dinero de la venta de los esclavos, que eran propiedad del Estado, a Niewindt, en beneficio de la educación católica de los esclavos. Argumenta que es justificada apoyar así la Iglesia Católica, porque en Curazao "todos los esclavos son católicos o reciben formación en esta doctrina" (28).

En 1849 el Ministro puso acento sobre el punto que la opción del Estado holandés no era por la emancipación inmediata. De hecho significaba la suspensión de la emancipación por tiempo indefinido. Mencionó tres argumentos: la falta de recursos económicos; la mala experiencia de la emancipación inmediata en las colonias inglesas, francesas y danesas; el desarrollo en las Indias Occidentales se había tomado un mejor rumbo que se esperaba después de 1848, en el sentido de que no se dieron rebeliones en las otras colonias holandesas (29). Según el Ministro, en Curazao era posible realizar la emancipación sin conmociones fuertes como ocurrió en San Martín, pero también en esta fase de transición la política tenía que ser una cautelosa, evitando cualquier acción que

podía suscitar expectativas de una pronta liberación, porque expectativas frustradas podrían terminar en rebeliones. Y el Ministro dijo claramente que "el mejor medio para eso es la civilización moral y religiosa, tanto de la clase de los emancipados como de los esclavos".
Antes de 1848 la élite local de Curazao no tomó seriamente en consideración la emancipación. En 1847 el Fiscal De Quartel propuso un proyecto de preparación de la emancipación (30), pero fue unánimamente rechazado por el Consejo Colonial (31). Los argumentos del Consejo, conforme una nota de uno de sus miembros, J. Schotborgh, eran (32): se trataba bien a los esclavos de Curazao; éstos iban a tener su propia interpretación de leyes, que tenían la intención de preparar su emancipación, viéndolas como anuncios de su liberación, y esto estimulará una actitud rebelde entre los esclavos, que pondrá en peligro la seguridad de la colonia. Tenían que suceder las resistencias colectivas de los esclavos en San Martín y San Eustaquio para sacudir la élite de Curazao. Ya el 10 de julio de 1848 el Gobernador de Curazao invitó a los propietarios de esclavos a empezar a colaborar con el gobierno para mejorar la situación material y espiritual de los esclavos (33). El Gobernador Esser llamó la atención sobre el derecho del esclavo de tener tiempo para ir a la iglesia los domingos y recibir una formación religiosa. Y anunció que el Estado iba a actuar contra los que violaban este derecho.
Esta última medida del Gobernador correspondía fundamentalmente con la propuesta del Consejo Colonial en 1847: "Las teorías más hermosas fracasaron: que por falta de preparación o mala preparación no se logró el objetivo que se quiso lograr con la emancipación. Medidas preparatorias son indispensables en colonias como éstas, donde la fuerza de los esclavos es mayor que la de la población libre y donde la emancipación aumentaría la cantidad de liberados no civilizados y perturbarían el equilibrio social...La preparación debe consistir en la educación religiosa y moral del esclavo" (34). Los proyectos de emancipación, que surgieron de los dominantes de Curazao, eran todos proyectos para posponer la emancipación inmediata (35). Era muy significativa y representativa la opinión de H. van der Meulen, miembro de honor del Consejo Colonial. Dijo que los esclavos aún no eran maduros para su libertad y, por eso, rechazaba la emancipación inmediata y defendía la fase de transición. Siendo miembro de la élite no-católica, sostenía que el clero católico podía promover fuertemente la realización con éxito de esta fase de transición, porque tenía mucha influencia sobra la población negra (36).

Todos los partidos estaban de acuerdo en posponer la emancipación y todos tenían grandes expectativas de la educación católica de los esclavos como preparación para su emancipación. Esperaban que los esclavos fueran a ser educados para ser más obedientes a su autoridad, para sentirse más felices en el sistema colonial y para seguir ofreciendo su capacidad de trabajo, especialmente después de la emancipación, que sí se veía como inevitable. Ya desde temprano Curazao fue confrontado con la cuestión de la emancipación. Estando frente a la costa de Venezuela, donde ya en 1821 se aprobó oficialmente un proyecto de emancipación gradual de los esclavos, no se podía quedar sin 'ver' desde Curazao la emancipación. No es casual que en 1824 el Gobernador Cantz'laar y el Consejo de Policía publicaron un nuevo reglamento, que tenía que garantizar un mejor trato de los esclavos y menos huídas de ellos a Venezuela (37). Y desde entonces se empezó a ver la necesidad de la formación religiosa de los esclavos, como sugiere el artículo diez de aquel reglamento.

3. El régimen católico y la emancipación.

Antes de 1848 la Iglesia oficial en Curazao no tomó en consideración un proyecto concreto de emancipación (38). El 13 de julio de 1848 Niewindt escribió por primera vez sobre la emancipación (39). Su mensaje era que el esclavo solamente podía disfrutar de la libertad si fuera preparado a través de la religión y la educación. En 1849 Niewindt presentó un plan concreto para una emancipación por la vía gradual y no inmediata (40). No era un plan contra la emancipación, pero de hecho significaba posponer la emancipación. Niewindt reconocía que la emancipación era inevitable, pero también alegaba que una emancipación inmediata y general sería el mayor desastre para la colonia (41). Niewindt escribió en 1849 a todos sus sacerdotes, recomendándoles de preocuparse por el cumplimiento de las obligaciones religiosas de parte de los esclavos como preparación para la emancipación (42). Pues, el proyecto de la fase de transición se convirtió en la política general del vicariato. Niewindt no era el único en presentar un plan de una emancipación por la vía gradual; en Holanda surgían varias voces en el mismo sentido (43). Todos estaban de acuerdo en posponer la emancipación, porque supuestamente los esclavos aún no eran maduros para la libertad; y eran proyectos para prevenir la realización del poder negro en Curazao.
Impresionado por la resistencia colectiva de los esclavos de San Martín en 1848, que resultó en que conquistaron de hecho su libertad inmediata,

y por la rebelión sorprendente de los esclavos de San Eustaquio, Niewindt empezó a enfatizar ahora más que antes la urgente necesidad de ciertas medidas para impedir la realización de una emancipación inmediata en Curazao, que el consideraba como un desastre para la colonia. También la misma presión de los esclavos de Curazao puso a Niewindt a pensar en la emancipación. Niewindt escribió que en junio de 1848 la resistencia de los dominados en Curazao crecía y que él intervino con toda su autoridad para que los dominados no organizaran un levantamiento al estilo de la resistencia colectiva de los esclavos de San Martín y de San Eustaquio (44). En el anterior capítulo hemos citado extensamente una carta de Niewindt al respecto. Aquí vemos claramente una disociación entre las demandas de Niewindt y las del pueblo dominado: Niewindt optaba por posponer la emancipación; el pueblo oprimido exigía la libertad inmediata. Niewindt se identificó tan fuertemente con el sistema de esclavitud, que, hasta en 1853, él mismo practicaba la venta de esclavos (45). Pues, la causa de los conflictos entre la Iglesia y el Estado en el período de Niewindt no podía ser que el estaría supuestamente a favor de la abolición inmediata de la esclavitud, porque esto no era el caso.
En 1842 un otro misionero, J.F.A. Kistemaker, publicó su opinión al respecto (46). El estaba trabajando en San Eustaquio, en la cercanía de las islas inglesas, donde ya se había realizado la emancipación en 1833. Kistemaker formuló antes que Niewindt la misma opinión: "no" a la emancipación inmediata, que significaba posponer la liberación de los esclavos. Defendió una fase de preparación para 'civilizar' a los esclavos, que quedaran integrados en el orden colonial. Kistemaker señaló que la emancipación inmediata era peor que la esclavitud vigente. Recomendó a sus colegas misioneros de no hablar de la libertad con los esclavos, para no suscitar falsas expectativas. Esto podría desembocar en una rebelión, que pondría en peligro el orden colonial y éste se tenía que salvar a toda costa. Niewindt tenía mucha confianza en Kistemaker, en tal grado que le presentó como su sucesor y el 14 de septiembre de 1852 este nombramiento tuvo lugar. Después de la muerte de Niewindt en 1860, Kistemaker asumió su función como el segundo obispo del Vicariato Apostólico de Curazao. Había una coincidencia fundamental entre la visión de Niewindt y la de Kistemaker, y ésta era la visión dominante de la Iglesia oficial en el siglo XIX en Curazao.
Otra opinión venía del ya conocido sacerdote Putman. En 1855 defendió la opción por una emancipación general e inmediata de los esclavos, a base

de los siguientes argumentos (47). Los esclavos han sido preparados especialmente por la Iglesia Católica y estaban maduros para la emancipación (48). Habían sido suficientemente 'civilizados' para poder integrarse en el orden colonial y, por eso, no había ningún motivo para temer una revolución del poder negro después de la emancipación. Eran maduros para aceptar el colonialismo sin la esclavitud, especialmente gracias a la misión católica entre ellos. Putman hizo la siguiente comparación. En San Martín y San Eustaquio el metodismo había tenido más influencia y el fruto era que los esclavos se rebelaron para conquistar la libertad (49). En Curazao donde el catolicismo había tenido más influencia, desde que Niewindt y los otros sacerdotes intensificaron la misión entre los esclavos, ya no se conoció ninguna rebelión entre los esclavos. De hecho Putman estaba diciendo que la Iglesia Católica adquirió tanto poder sobre los esclavos que le podía convencer de no hacer revolución, y que no había necesidad de tener miedo, porque la Iglesia Católica educó a los esclavos a no ser rebeldes.

Se nota que la idea de la fase de transición no era extraña a la visión de Putman. Estaba a favor de la emancipación general e inmediata en 1855, porque los esclavos habían sido bien preparados y 'civilizados' para enfrentar este cambio. Putman afirmó que la revolución de 1795 ocurrió en Curazao, porque la Iglesia Católica no tenía aún suficiente influencia, pero en el siglo XIX el clero tenía tanta influencia 'civilizadora' sobre los esclavos, que era una garantía que después de la emancipación no iba a haber desorden (50). Pues Putman, como Niewindt y Kistemaker, aceptaba también la idea de la necesidad de preparar a los esclavos para la emancipación, porque supuestamente eran como niños que no estaban preparados para su libertad. Tampoco Putman cuestionó esta visión paternalista sobre los esclavos. De hecho el proyecto de Putman era un proyecto con la fase de transición, pero que ya empezó a funcionar desde la llegada de Niewindt con los otros sacerdotes, que durante años 'civilizaron' a los esclavos y los prepararon para su libertad. Para Putman había una relación entre la expansión del régimen católico y la fase de transición. Gracias a la expansión del régimen católico, quedó realizada con éxito la fase de transición, y por eso, según Putman, no había ningún argumento para posponer la emancipación.

Putman publicaba cartas dese 1837, pero fue en 1849 cuando escribió por primera vez algo sobre emancipación (51). Putman no habló antes de emancipación hasta después de los sucesos de 1848 en San Martín y San

Eustaquio. La diferencia con Niewindt es que en 1849 Niewindt optó por emancipación gradual, mientras que Putman en el mismo año optó por emancipación inmediata. Ya después de la emancipación en las colonias británicas en 1833, llegaron a Curazao noticias oficiales de Holanda sobre la inevitabilidad de la emancipación, así que no era nada nuevo optar en 1849 por la emancipación. Pero si era notorio para Curazao la opción de Putman en 1849 por emancipación inmediata. Aunque no era tan excepcional: la mayoría de los miembros de la Comisión Estatal, instituída en 1853 para reflexionar sobre emancipación, expresó su preferencia por ciertos puntos del proyecto de Putman y que estaban de acuerdo con Putman sobre la emancipación general e inmediata (52).
En 1857 un otro misionero, B.Th.J. Frederiks, escribió sobre emancipación. En el mismo año se publicó una ley, que los señores debían dar la mayor oportunidad posible a los esclavos para recibir formación religiosa como preparación para la emancipación (53). Según Frederiks, gracias a esta ley muchos esclavos estaban recibiendo formación religiosa, la que antes no recibían (54). Dijo que es el mejor camino, porque una emancipación inmediata sin la preparación de los esclavos sería un desastre para la colonia. Escribió que gracias a la influencia y el esfuerzo educativo del clero católico los esclavos no se harían 'subversivos' después de la emancipación ni antes. Era también la opinión del gobierno holandés que los esclavos de Curazao iban a aceptar sin problemas el colonialismo sin la esclavitud. Así escribió en 1856 el Ministro de Colonias al Gobernador de Curazao, que la población esclava le parecía tener un buen espíritu y que se podía suponer que en espera de la decisión final del gobierno en proclamar la emancipación, iban a mantenerse tranquilos (55). Esta era también la conclusión de la Comisión Estatal: la Iglesia Católica había preparado los esclavos para la libertad y garantizaba que la emancipación en Curazao se iba a realizar con menos choques que en Surinam (56).
Antes de que Niewindt formulara en 1848 sus ideas sobre emancipación, ya formaban aquellas la práctica de la Iglesia oficial, porque el principio básico de la pastoral desde 1824 era el de educar al pueblo dominado para integrarse en el orden colonial. En 1828 Niewindt escribió al Gobernador de Curazao, con ocasión de la petición para construir una iglesia en Barber al servicio de los esclavos: "No hay mejor medio para controlar a los esclavos, para hacerles sumisos, para hacerles fieles a su servicio, que la influencia de la religión.."(57). Desde el inicio de

la misión de Niewindt, pues, la visión de la Iglesia oficial era que los esclavos supuestamente no eran maduros para la libertad y tenían que ser preparados por medio de la religión y la educación (58).

Queremos corregir la sugerencia indirecta del historiador Goslinga en su obra más reciente, que defiende que esta visión de Niewindt causó una situación de conflicto con el gobierno colonial. Vimos que tanto Niewindt como el gobierno colonial estaban esencialmente de acuerdo sobre la cuestión de la emancipación (59). Y también queremos corregir la opinión de Dahlhaus, expresada en toda su obra sobre Niewindt, que las autoridades por ser protestantes obstaculizaron lo católico y que por eso surgieron los conflictos entre la Iglesia y el Estado. Goslinga se dejó también influenciar por esta opinión y sugiere indirectamente como si fuera que el protestantismo de las autoridades civiles era un obstáculo para la colaboración con Niewindt (60). Vimos que las autoridades protestantes buscaron precisamente a la Iglesia Católica como su aliado más fuerte frente al desafío de la emancipación.

El Estado veía que para dominar a los esclavos no era suficiente la fuerza coercitiva, sino que era necesario la fuerza moral-religiosa. Frente el desafío de la emancipación, el Estado empezó a ver a la Iglesia Católica primordialmente como una institución de control social. El Estado vio que era menos 'peligroso' el esclavo que estaba bajo la influencia 'civilizadora' de la misión católica. En 1823 por Decreto Real, Niewindt y Eijsenbeil obtuvieron salario del Estado (61). En 1857 ya eran doce miembros del clero que recibían salario del Estado (62). Esta colaboración con el Estado ayudó a la consolidación de la posición de poder de la Iglesia Católica.

La Iglesia Católica se ganó así el monopolio sobre la educación religiosa de los esclavos, como muestra el informe de Niewindt al respecto (63). En la ciudad, concretamente en la iglesia de Sta. Ana, en una casa particular y en el Instituto de las Hermanas, había clases de catecismo para esclavos todos los días de la semana; y había también maestros pagados por el clero para dar clases de religión a esclavos. En el campo, es decir: en la iglesia y escuelas de Sta. Rosa, Sta. María, Barber, S. Willibrordo y Westpunt había casi todos los días clases de catecismo para esclavos. Había también personas que recibían un sueldo de los sacerdotes para dar clases de religión a los esclavos, que no podían venir a la iglesia. En algunos lugares los sacerdotes mismos visitaban a las plantaciones para dar clases a estos esclavos.

El Estado no tenía otro recurso que reconocerlo: ninguna institución tenía la organización efectiva de las parroquias, catecismo y otros medios, que cubría toda la isla y que tenía el personal disponible y contacto con el pueblo esclavo, como la Iglesia Católica. Niewindt formuló claramente que el proyecto de la educación católica de los esclavos estaba relacionado con la opción por la fase de transición: al posponer la emancipación, la mejor forma para controlar a los esclavos no era a través de la violencia física, sino por medio de la educación católica, que les enseñaba los valores de sumisión y obediencia a los señores y las autoridades (64). Constantemente existía el peligro real de una rebelión, como casi estalló en 1848, escribe Niewindt, y el mejor medio para evitar esta rebelión era la educación católica de los esclavos y no el reforzamiento militar. El desafío de la emancipación ponía en peligro el orden dominante, porque los esclavos deseaban aún con más impaciencia su libertad, y por eso era urgente su formación religiosa para que esperaran con paciencia su emancipación. Niewindt seguía defendiendo que una emancipación inmediata sería un desastre para la colonia; más urgente que la emancipación era la educación católica de los esclavos para prepararles para su libertad (65). Hasta 1856 Niewindt seguía optando por posponer la emancipación.

Pero Niewindt veía también que la esclavitud ponía límites a la expansión del régimen católico. Una de las críticas constantes de Niewindt era que los esclavos no tenían la plena libertad para recibir formación religiosa y cumplir con sus obligaciones religiosas. Por eso, concluyó Niewindt, muchos esclavos anhelaban la libertad, porque entonces podían servir libremente a su Dios (66). Niewindt denunció a los señores, ahora frente al Gobernador R.F. van Lansberge, que no daban permiso o facilidades a sus esclavos para ir a la iglesia y recibir educación cristiana, o que imponían tanto trabajo a los esclavos, hasta los domingos, que no les quedaba tiempo para cumplir con sus obligaciones religiosas (67). Un día después, el 14 de febrero de 1857, el Gobernador Van Lansberge publicó que los señores no podían impedir a sus esclavos en sus horas libres, de recibir formación religiosa y que tenían que darles todas las facilidades para recibir educación religiosa (68). En el mismo año Niewindt comunicó a Roma que esta Resolución significaba un aumento de las actividades de la Iglesia Católica (69). Ya en 1855 Niewindt sugirió esta idea de que la emancipación iba a ser favorable para el crecimiento de la Iglesia Católica (70).

Esta misma idea encontramos en Putman. Declaró en 1855 que los esclavos no recibían más influencia de la religión, porque la esclavitud impedía eso (71). También el ya mencionado Frederiks utilizó la misma argumentación, que la emancipación tenía ventajas para la Iglesia Católica, ya que los esclavos, tendrían la oportunidad, siendo independientes de sus señores, para cumplir con sus obligaciones religiosas (72). Y Kistemaker escribió a Roma en 1864 que la Iglesia estaba cosechando los buenos frutos de la emancipación de los esclavos, porque ellos podían recibir ahora con más frecuencia los sacramentos (73). En este sentido las constantes denuncias de la Iglesia oficial contra la falta de libertad de los esclavos para cumplir con sus obligaciones religiosas, era más por defender la expansión del régimen católico, que por defensa de los derechos de los esclavos.

La coincidencia entre la visión del Estado y la de la Iglesia oficial sobre la cuestión de la emancipación, culminó en el hecho que el Gobernador J.D. Crol pidió al sucesor de Niewindt de exhortar a los esclavos para quedar tranquilos en espera de la emancipación, cuya realización fue anunciada oficialmente el 30 de septiembre de 1862, y para integrarse sin disturbios en el orden colonial, después de la emancipación. Kistemaker cumplió tan perfectamente bien con esta orden por medio de su carta pastoral a todo el vicariato, que el Gobernador le agradeció encarecidamente por eso (74). Esta cooperación entre el Estado y la Iglesia Católica quedó simbolizada el primero de julio de 1863, el día de la emancipación oficial de los esclavos de Curazao: la 'libertad' fue celebrada en la pro-catedral de Sta. Ana, durante una misa pontifical presidida por Mons. Kistemaker, en presencia del Gobernador, que era protestante, y otros altos funcionarios del gobierno colonial (75).

CAPITULO VII

El antagonismo régimen católico-régimen secular.

A consecuencia del bautismo de Dorotea Gorsira por Mons. Niewindt en 1844, surgió una serie de conflictos entre la Iglesia y el Estado. El tema de este capítulo es esta serie de conflictos entre 1844 y 1850, el año en que fue concedido a la Iglesia el permiso civil para construir una escuela en Sta. María. Disponemos de una impresionante documentación, que refiere a este período y que hasta ahora no ha sido estudiado sistemáticamente. Y en este período se manifiestan de una forma más clara elementos esenciales de la compleja relación de interdependencia entre la Iglesia y el Estado.

1. El gobernador Van Raders y el obispo Niewindt.

En 1842 Dorotea Gorsira, de 18 años de edad, empezó a ser estudiante del Instituto dirigido por las Hermanas de Roosendaal, que habían llegado en el mismo año a Curazao. Sus padres eran protestantes y pertenecían a la élite local. En 1844 ella se acercó a Niewindt con petición de ser admitida en la Iglesia Católica, y recibió condicionalmente y secretamente el bautismo de manos de Niewindt, sin la autorización de sus padres y siendo menor de edad. Para Niewindt, consagrado obispo un año antes, fue una buena oportunidad para mostrar la superioridad de la Iglesia Católica. El bautismo de esta protestante iba, además, contra la ideología dominante, que creó distinciones a todos los niveles entre los dominados y dominantes. Desde este punto de vista fue un acto que provocaba la reacción del Estado; un régimen religioso utiliza precisamente estos elementos simbólicos como actos de confrontación con el Estado."De Curacaosche Courant", el diario del "status quo", acusó a Niewindt de una acción anti-cristiana y que perturbaba la tranquilidad de la sociedad (1). El Estado, cumpliendo con su papel histórico, tomó partido por la élite. El 20 de diciembre de 1844 Niewindt tenía que presentarse ante el Gobernador Van Raders, quien censuró el acto (2). El Estado tomó una serie de medidas provocativas contra la Iglesia Católica. Esta reacción del Estado fue exactamente lo que la Iglesia oficial 'esperaba': la confrontación le venía muy útil para su consolidación y por eso creó

la imagen de ser una iglesia perseguida.

a. Medidas contra Niewindt.

El Gobernador Van Raders dio órdenes al Fiscal para estudiar la posibilidad de perseguir legalmente a Niewindt. Consecuentemente el caso fue entregado en manos del poder judicial (3). El Fiscal solicitó al Presidente y miembros del Tribunal la encarcelación de Niewindt y de tomar los pasos necesarios ante el Tribunal (4). El Presidente y miembros del Tribunal decidieron pedir la opinión del Gobernador, la máxima autoridad de la colonia (5). Van Raders aconsejó de continuar con el caso contra el obispo Niewindt (6). El Tribunal decidió finalmente de denegar la petición del Fiscal (7). Y el 24 de enero de 1845 el Fiscal comunicó al Gobernador Van Raders, que, según el Tribunal, Niewindt no violó ninguna ley digno de castigo (8). Esta acción contra Niewindt no fue algo a nivel personal, ni tampoco inspirada por sentimientos anti-católicos. Niewindt mismo reconoció que fue el mismo Gobernador Van Raders, quien le estaba animando para construir otra iglesia católica (9). Fue una acción contra el jefe del régimen católico. El Estado se sentía amenazado por el poder de la Iglesia Católica. El Gobernador Van Raders escribió al Ministro de Colonias que, a su parecer, era demasiado exagerado que la misión católica adquirió desde 1842 un carácter episcopal, por ser una isla tan pequeña y porque era desventajosa para la conservación de la colonia (10). El Gobernador Van Raders lo consideró como estar en competencia de poder con el obispo.

b. Medidas contra el monopolio de la Iglesia Católica sobre la educación.

El 28 de diciembre de 1844 el Gobernador Van Raders decidió de retirar a Niewindt de la Comisión de Escuelas, que era el órgano oficial responsable por el sistema educativo de Curazao (11). Fue el mismo Van Raders quien nombró a Niewindt en 1837 como el primer miembro católico de la Comisión de Escuelas (12). Y Van Raders decidió que no era conveniente nombrar a un sacerdote católico en la Comisión de Escuelas para reemplazar a Niewindt, porque todos los miembros del clero tenían que obedecer órdenes de Niewindt. Como el gobierno no tenía ningún cadidato católico, propuso Van Raders a la Comisión de Escuelas buscar un reemplazante que profesaba la religión católica. El Presidente de esta Comisión, I.J. Rammelman Elsevier Jr., comunicó al Gobernador que no había ningún

católico capaz para cumplir con este cargo (13). Van Raders nombró, entonces, un protestante en lugar de Niewindt; y esta Comisión presentó, por encargo del Gobernador, una investigación sobre el Instituto dirigido por las Hermanas (14). Su conclusión fue que Niewindt y las hermanas no respetaron la condición del Estado de que tenía que ser una escuela religiosamente neutral (15). El Gobernador adoptó esta postura de la Comisión de Escuelas (16).

En 1845 quedó fundada una nueva escuela privada para estudiantes de la élite, fuertemente apoyada por el Presidente de la Comisión de Escuelas, con el argumento de que surgió una nueva necesidad, ya que muchas familias de la alta sociedad retiraron a sus hijas del Instituto de las Hermanas o decidieron de no enviar a sus hijas a aquel Instituto (17). Con la fundación de esta escuela se trató de lograr dos objetivos. Primero contrarrestar el monopolio de la Iglesia Católica sobre el sistema educativo. La Iglesia Católica adquirió tanto poder, que hasta la élite estaba 'obligada' a ir a la Iglesia Católica para su educación. La presencia numerosa de jóvenes de la élite, hasta la hija del pastor protestante (18), en un instituto educativo de la Iglesia Católica es una prueba del monopolio que la Iglesia Católica adquirió sobre la educación. Segundo, la ideología dominante exigía las distinciones a todos los niveles entre los dominantes y los dominados y, por eso, era necesario crear un instituto educativo aparte para los de la élite. Es muy ilustrativo que el Gobernador Van Raders escribió al Ministro de Colonias, que existía un plan de la Iglesia Católica para imponerse a toda la colonia y que el Instituto de las Hermanas era un medio preparatorio para lograr aquel objetivo (19). Según Van Raders, gracias a la ofensiva del Estado, este plan quedó neutralizado y se evitó una preponderancia de poder de la Iglesia Católica.

c. Medidas contra el clero católico.

El 25 de diciembre de 1844 el Gobernador Van Raders escribió al Ministro de Colonias que lamentaba que no existía una ley, sobre la cual el juez podía resolver a expulsar a Niewindt. Ahora la eventual expulsión de Niewindt tenía que ser una medida política. Por eso, Van Raders querría construir una ley que daba poder al juez o al Gobernador de expulsar a Niewindt. Concluye que no podía quedar sin hacer nada frente al crecimiento cuantitativo y cualitativo del poder clerical en Curazao (20). Basándose sobre esta política, el Gobernador Van Raders pidió a

Niewindt de entregar una lista con los nombres del clero, con la anotación de quienes tenían pasaportes con admisión del ministerio de colonias (21). La intención era clara: ver la posibilidad de expulsar a los que no tenían admisión oficial. Niewindt le entregó esta lista: había 15 sacerdotes, 6 seminaristas y 13 religiosas, todos con permiso oficial (22). El 20 de enero de 1845 Van Raders tomó la siguiente decisión: no se permitiría la entrada a sacerdotes en Aruba o Bonaire para cumplir con cargos religiosos por un corto o largo tiempo, sin el permiso del gobierno colonial (23).
Van Raders escribió a Niewindt que la libertad de religión no era absoluta (24). Más después aclaró que el "poder religioso" era menos sujeto al poder político y proponía que como Gobernador necesitaba el apoyo del "poder religioso", como también querría dar su protección a este (25). Consciente de la competencia entre el "poder religioso" y "el poder civil", el Gobernador Van Raders tomó medidas restrictivas contra el pilar del régimen católico, es decir: el clero, para debilitar su poder. Escribió precisamente que el aumento espectacular del clero en Curazao le causaba temor (26). Pero también estaba consciente de que la Iglesia y el Estado eran interdependientes y por eso propuso que la Iglesia sea un apoyo para el Estado y viceversa. Y por último, Van Raders envió al Gobernador General en Surinam la propuesta de un nuevo edicto, que fue discutido secretamente en el Consejo Colonial. El objetivo de esta resolución era contrarrestar "la superioridad católica" (27). Se trataba de un edicto que contendría artículos, que prohibían al clero actividades proselitistas entre menores de edad sin el previo permiso de la familia o los tutores (28).

d. Medidas contra el funcionamiento de la Iglesia Católica.

Inmediatamente después de la entrevista con Niewindt en diciembre de 1844, Van Raders escribió que se tenía que limitar el campaneo de la Iglesia Católica (29). Ya antes del incidente de Dorotea Gorsira, él tenía planes al respecto (30). El Consejo Colonial aprobó este reglamento para limitar el campaneo, que fue propuesto por Van Raders (31). Fue publicado oficialmente el 6 de marzo de 1845 y fue un acto simbólico de confrontación para limitar la "superioridad" de la Iglesia Católica (32).

Frente a esta ofensiva del Estado, la Iglesia Católica organizó una contra-ofensiva, que consistió especialmente en presentar la imagen de

una 'iglesia perseguida' ante distintas autoridades. Niewindt declaró a Van Raders que la Iglesia Católica exigía del Estado que tuviese la libertad absoluta para expander (33). Cuando el Estado no respetaba esta condición, como en el caso de las medidas de Van Raders, la Iglesia lanzaba su voz de protesta contra el Estado. No era una protesta contra la violación de los derechos humanos, sino contra la violación de derechos del régimen católico. Niewindt se dirigió al Gobernador General en Surinam, B.J. Elias (34). Protestó contra el hecho que fue despedido de la Comisión de Escuelas y que, por lo tanto, el pueblo católico ya no tenía confianza en esta Comisión. Protestó contra la violación de la libertad religiosa, ya que siendo él líder de la Iglesia Católica en la colonia, tenía que pedir permiso civil para el nombramiento de sacerdotes en Aruba y Bonaire.

Niewindt presentó su caso a Mons. Van Wijkerslooth (35). Utilizó su arma más poderoso: no podía preveer las consecuencias sociales, ya que el pueblo católico consistía de esclavos y 'libres' que se sentían ofendidos por las medidas del Estado contra su Iglesia. Solicitó con insistencia la protesta de Mons. Van Wijkerslooth ante el gobierno holandés contra esta "despótica decisión", que iba contra su honor, y le pidió su colaboración en solicitar la intervención de Roma. Niewindt argumentó que siempre obedeció a las leyes y al gobierno civil, pero que ahora tenía derecho de protestar. La Iglesia Católica ya tenía tanto poder, que podía condicionar su apoyo al Estado. Niewindt hizo esta pregunta, que lo revela todo: "¿Pertenece a la tarea del Gobernador de una colonia de entremeterse tanto, que asuma el papel de perseguidor de la Iglesia y pone así en peligro la seguridad pública?" (36). Mons. Van Wijkerslooth bombardeó al gobierno holandés con cartas, protestando contra "las medidas duras e injustas que se tomaron contra Mons. Niewindt" y contra la "persecución" de la Iglesia (37). Y Mons. Van Wijkerslooth puso el caso en manos de Roma (38). A la vez dijo al Ministro de Colonias que podían surgir dificultades con Roma, ya que las medidas del Gobernador Van Raders limitaban el poder espiritual de Niewindt (39).

Niewindt tomó contacto directo con Mons. J. Ferrieri, el Internuncio en La Haya, quien envió una copia de la carta de Niewindt al Prefecto de la Congregación de Propaganda Fide en Roma (40). Niewindt aceptó el desafío de la confrontación, lo veía como un "test-case" de fuerza entre la Iglesia y el Estado: "No se trata solamente de mi persona, del honor del episcopado, pero también del interés general de los católicos, porque si

aceptamos este despotismo significa el fin de los católicos y como su cantidad es mucho mayor que la de los protestantes no puedo garantizar la tranquilidad de la colonia". El internuncio comunicó a Roma que Mons. Van Wijkerslooth ya habló con el Ministro de Colonias, que la seguridad de la colonia estaba en peligro (41). En una revista en Holanda apareció un artículo de un habitante de Curazao, escrito el 9 de enero de 1845 (42). Allí se hacía mención de que el ambiente en Curazao era tan tenso que se temía una repetición de la historia de 1824, cuando el bautismo de un judío resultó en una movilización popular y represión militar. Surgió un conflicto público entre el sistema religioso común de los dominados y el de los dominantes. Los protestantes criticaban los católicos, tanto en su iglesia como en las calles; Niewindt movilizó a sus fieles para defender su causa, y el pueblo entró en acción, sigue diciendo el artículo. Es una clara indicación de que Niewindt instigó al pueblo para entrar en acción en su defensa, y al mismo tiempo hizo un esfuerzo para que no se terminara en un enfrentamiento violento con el Estado, como ocurrió en 1824, porque esto debilitaría su posición. Fue exactamente lo que Mons. Van Wijkerslooth escribió al Ministro de Colonias que existía el peligro de subversión del orden y que ya había muchos católicos que se movilizaron bien armados, pero gracias a la intervención de Niewindt y otros sacerdotes se evitó mayores disturbios (43). El Consejo Colonial de Curazao, en su reunión del 5 de febrero de 1845, constató que había surgido una gran tensión en la colonia y que era peligrosa para la tranquilidad y la seguridad de la colonia (44). Frente a tanta presión, el Estado tenía que sucumbir para las demandas de la Iglesia Católica.

2. El gobernador Esser y el obispo Niewindt.

El Ministro de Colonias, J.C. Baud, no quiso intervenir sin conocer la postura del Gobernador General en Surinam (45). El 31 de marzo de 1845 el Gobernador General comunicó al Gobernador de Curazao su opinión al respecto (46). Decía que el Ministro de Colonias tenía que decidir sobre el retiro definitivo de Niewindt de la Comisión de Escuelas. No estaba de acuerdo con las medidas de fuerza contra Niewindt. Aconsejó al Gobernador Van Raders de restaurar a lo máximo la buena relación con Niewindt, para evitar otras dificultades que podían surgir de conflictos religiosos. Sabía que en Curazao conflictos religiosos tenían consecuencias sociales. Tampoco dio el Gobernador General autorización para

el edicto, propuesto por el Gobernador Van Raders. Estaba convencido de que Niewindt y los sacerdotes utilizaron medios ilícitos para expander su doctrina, pero por razones políticas se tenía que evitar una resolución que estaba dirigida contra el clero católico, porque entonces había la posibilidad de que se convertirían "mártires de una causa sagrada". Y, entonces, había el peligro de un levantamiento del pueblo dominado. El Gobernador General aconsejó finalmente al Gobernador Van Raders de usar medidas reconciliadoras para lograr que Niewindt y los sacerdotes adoptaran otra conducta.

El 24 de abril de 1845 el Ministro de Colonias comunicó a Van Raders que éste quedó nombrado oficialmente como el Gobernador General de Surinam y que el Comandante R.H. Esser fue nombrado como el nuevo Gobernador de Curazao (47). Este nombramiento de Van Raders no fue la consecuencia del conflicto con Niewindt, porque ya el 12 de enero de 1845 Van Raders escribió al Ministro de Colonias que desde hace algún tiempo se venía hablando de su nombramiento para Surinam (48). Pues, ya antes del conflicto con Niewindt se destinó a Van Raders para Surinam. Pero el conflicto con Niewindt, junto con otros factores, tuvo esta gran consecuencia de que no se nombró a I.J. Rammelman Elsevier Jr., como se esperaba, sino a Esser como sucesor de Van Raders en Curazao. El Gobernador Van Raders mismo propuso a Rammelman Elsevier Jr. como su sucesor. Mencionó que además de que tenía esta ambición personal para el cargo de gobernador, tenía las cualidades necesarias y tuvo experiencia como gobernador "ad interim". Por todo eso, Van Raders recomendó al Ministro de Colonias a Rammelman Elsevier Jr. como el candidato más capaz para ser su sucesor (49).

La primera razón de que Esser fue nombrado era, según el Ministro, que siendo militar, iba a costar menos como gobernador y podía llevar una política de austeridad financiera. La segunda razón era de mayor peso. El Ministro escribió claramente que los conflictos religiosos en Curazao exigían una persona totalmente neutral. Sigue diciendo que no se podía esperar esta neutralidad de Rammelman Elsevier Jr. (50). Rammelman Elsevier Jr. era Presidente de la Comisión de Escuelas, que escribió un informe contra Niewindt y el Instituto de las Hermanas. Pues, era una persona que tomó partido en el conflicto. Por eso escribió el Ministro: para reestablecer la paz se necesitaba un hombre totalmente nuevo, que no participó ni indirectamente ni directamente en la lucha. El Ministro adoptó la postura del Gobernador General de Surinam: él también desapro-

baba el bautismo secreto de una menor de edad, pero por razones políticas se tenía que ser cauteloso con Niewindt. En primer lugar no hubo oficialmente violación de la ley. En segundo lugar, y esto es lo más importante: "La posición del clero católico en Curazao es que son los educadores religiosos de los esclavos católicos, que pertenecen a sus señores protestantes. Esta relación exige de ambos lados confianza y disponibilidad" (51). La posición de poder de la Iglesia en la sociedad esclavista exigía la más extrema prudencia de parte del Estado y, según el Ministro, el Gobernador Van Raders actuó imprudentemente. Una situación prolongada de conflictos declarados entre un sistema religioso común de los dominados y otro de los dominantes, podía movilizar a los dominados.

Van Raders protestó contra el hecho de que su candidato no fue nombrado como su sucesor. Según Van Raders, Rammelman Elsevier Jr. era bien capaz para reestablecer la paz y mantener la tranquilidad (52). En segundo lugar, protestó contra la crítica de que era imprudente el haber retirado a Niewindt de la Comisión de Escuelas. Argumenta que el hecho de que Niewindt fue nombrado obispo tenía consecuencias fatales, porque adquirió así demasiado poder. Era mejor la situación de antes: una cantidad reducida de sacerdotes, con un prefecto de la misión. Pero la situación vigente, sigue Van Raders, era todo lo contrario: el clero sistemáticamente estaba atrayendo hacia sí toda la autoridad. También frente a la presión de Mons. Van Wijkerslooth, quien solicitó a Van Raders de revocar su "tan dolorosa" medida del retiro de Niewindt de la Comisión de Escuelas (53), Van Raders persistió en decisión (54).

El Ministro de Colonias, en cambio, estaba convencido de que la política del Gobernador Van Raders hacia la Iglesia Católica estaba equivocada y peligrosa para la seguridad de la colonia. Con gran urgencia el Ministro escribió el 25 de abril de 1845 al nuevo Gobernador de Curazao, dando nuevas órdenes al Comandante Esser (55). Argumentó que para la colonia era una condición absoluta de que hubiera una buena relación entre los misioneros y los propietarios de esclavos. Desde el momento de que el líder religioso de los esclavos perturbió esta buena relación, surgió una situación peligrosa. El acto del obispo de bautizar a una menor de edad contra la voluntad de sus padres protestantes, hacía surgir la pregunta entre los protestantes si podían confiar sus esclavos a los sacerdotes católicos. Porque podía surgir la duda si el clero un momento dado no iba a pedir a los esclavos de no obedecer a sus señores, o iba a

debilitar el respeto de los esclavos para sus señores. A base de esta argumentación, el Ministro calificó el acto de Niewindt como "muy imprudente". Propuso al nuevo Gobernador Esser de exhortar a Niewindt de ser prudente, porque los señores protestantes podían pedir la intervención del gobierno contra la misión católica, bajo el pretexto del peligro de una sublevación secreta de sus esclavos.

Esser respondió que como su nombramiento era gracias al hecho de que no estaba comprometido en este conflicto, su tarea primordial era: abolir el conflicto religioso, ya que había el peligro de que desembocara en un conflicto social (56). El 19 de julio de 1845 Esser fue instalado como Gobernador de Curazao. En menos de tres semanas podía presentar su primer informe sobre el caso de Niewindt, de modo que en verdad este asunto tenía absoluta prioridad (57). El 29 de julio de 1845 Esser comunicó a Niewindt el mensaje del Ministro. Se vuelve claro de este diálogo la interdependencia entre los dos regímenes: Niewindt pidió a Esser abolir la medida de su retiro de la Comisión de Escuelas, y Esser pidió a Niewindt mantener la tranquilidad en la colonia. El régimen católico dependía del régimen secular para su expansión y el último dependía del primero para la seguridad de la colonia. Y ambos tenían sus medios de presión: la Iglesia Católica tenía poder sobre los esclavos y el Estado podía quitar las subvenciones a la Iglesia Católica (58). El juicio de Esser era que el retiro de Niewindt de la Comisión de Escuelas era justificado. El argumento más importante de Esser para no revocar aquella medida y mantener la constelación vigente de la Comisión de Escuelas era que el pueblo dominado, especialmente los esclavos, la iba a considerar como un triunfo y esto iba a debilitar la fuerza moral del gobierno y esto podía tener como consecuencia la movilización del pueblo dominado contra el gobierno (59).

El Ministro de Colonias, en cambio, dijo que el Gobernador General de Surinam ya el 31 de marzo de 1845 desaprobó la medida de Van Raders de retirar a Niewindt de la Comisión de Escuelas (60). El Ministro desaprobó a la vez la medida de Van Raders de que no se podía nombrar ningún miembro del clero y por eso dio la siguiente orden a Esser: si no se encontraba un laico adecuado, entonces él tenía que nombrar a un sacerdote como miembro de la Comisión de Escuelas, después de haber consultado a Niewindt. El Ministro propuso, además, dos modelos de legislación y Esser tenía que escoger uno de ellos, que reglamentaba que la constelación de la Comisión de Escuelas tenía que ser conforme a la constela-

ción religiosa de la población. Dio también órdenes a Esser de abolir lo más pronto posible el Reglamento sobre el campaneo, publicado por el Gobernador Van Raders. El Ministro mismo reveló al final que su benevolencia hacia el 'partido' católico era porque estaba bajo enorme presión del poder de la Iglesia Católica.

El 11 de mayo de 1846 Esser envió su informe de cumplimiento con estas órdenes del Ministro (61). Quedó abolido el Reglamento sobre el campaneo. Hubo también una reforma de la constelación de la Comisión de Escuelas. Todos los miembros sin excepción, pues también Niewindt, el pastor protestante C. Conradi y Rammelman Elsevier Jr. obtuvieron el retiro con mención honorífica. Fue una propuesta de Niewindt mismo: estaba dispuesto en aceptar su retiro honorífico, bajo dos condiciones, que todos los demás miembros sean retirados y que quedaran nombrados dos nuevos miembros católicos. Esser cumplió fielmente con las demandas de Niewindt: quedó instituída una nueva Comisión de Escuelas, en la cual quedaron nombrados dos sacerdotes católicos, el ya conocido Putman y J.C. Schermer. Y quedó oficialmente reglamentada una igual representación de las denominaciones religiosas en la Comisión de Escuelas. Bajo el gobierno de Esser ya no hubo peticiones de Niewindt en cuanto el permiso civil para el nombramiento de sacerdotes en Aruba o Bonaire (62). Pues, se puede concluir que también esta medida pasó al libro del olvido. Así que todas las medidas, que fueron tomadas por el Gobernador Van Raders contra la Iglesia Católica, quedaron abolidas.

3. El gobernador Rammelman Elsevier Jr. y el obispo Niewindt.

El 20 de diciembre de 1848 fue nombrado como Gobernador de Curazao I.J. Rammelman Elsevier Jr. y ocupó el cargo hasta el 28 de abril de 1854. El era típicamente el perdedor de la 'guerra' entre la Iglesia y el Estado. Aspiraba a ser sucesor de Van Raders en 1845, pero fue impedido serlo por el triunfo de la Iglesia. Por este triunfo también fue despedido de la Comisión de Escuelas, de la cual era presidente. En la confrontación entre Niewindt y Rammelman Elsevier Jr. a partir de 1848, tenemos que ver la confrontación entre el triunfador y el perdedor. El triunfador estaba sujeto a la lógica de la superioridad, el perdedor a la de la venganza. También Niewindt quedó traumado por esta 'guerra'. Rammelman Elsevier Jr. colaboró con Van Raders en retirar a Niewindt de la Comisión de Escuelas, lo cual quedó grabado en Niewindt como una "ofensa dolorosa". Por eso, la opinión de Niewindt en este período tampoco era to-

talmente objetiva. Pero más que una cuestión personal, era la dinámica de competencia entre dos regímenes que explica el proceso histórico. En 1834, un año después de la emancipación en las colonias británicas, Niewindt planteó la necesidad de un sistema educativo para los esclavos y los 'libres'. Según Niewindt, tanto la no-educación como una educación amplia eran peligrosas para "este tipo de gente" (63). Para Niewindt, si se querría salvar al orden colonial, se tenía que "civilizar" a los dominados. Para lograr este objetivo eran necesarias la educación religiosa y la educación escolar. La Iglesia Católica obtuvo permiso oficial para construir escuelas bajo la condición de que eran para niños de la población libre, pues, los esclavos quedaban excluídos (64). Vimos ya que la Iglesia Católica dominaba la educación religiosa de los esclavos, aunque no podía hacer nada para los esclavos a nivel de la educación escolar (65). Y la Iglesia Católica empezó a dominar la educación escolar de los 'libres'. Los esclavos y los 'libres' formaban la mayoría de la población, así que la Iglesia Católica era la única institución que tenía influencia sobre la gran mayoría a través de la educación. Niewindt dio un objetivo político a la educación religiosa de los esclavos, lo mismo hizo para la educación escolar de los 'libres', como escribió en 1848 al Ministro de Colonias: "...tengo un otro medio adecuado para mantener la tranquilidad y la seguridad: la educación. No me refiero a la educación religiosa, sino a la educación escolar" (66). En un interesante informe de Niewindt de 1850 obtenemos una buena impresión de esta tendencia de la Iglesia Católica a monopolizar la educación escolar (67). En la ciudad había la escuela de Huycke y el Instituto con 18 religiosas. Fuera de la ciudad quedaban las escuelas de Putman en Sta. Rosa, y la escuela de Barber bajo la dirección de tres religiosas. Todo este sistema escolar estaba al servicio de las familias pobres (68). El plan de Niewindt, según su informe, era de construir una escuela en Sta. María, otra en S. Willibrordo y una en Westpunt, todas bajo la dirección de religiosas, porque eran, según Niewindt, las más capaces y la más baratas. Y para la ciudad Niewindt tenía el plan de ampliar la escuela de Huycke. Niewindt estaba consciente de que era un plan a largo plazo, pero lo estaba construyendo de una forma sistemática y organizada. Tenía todas las condiciones históricas a su favor: su competidor, el Estado, no tenía entonces ninguna escuela para 'libres' en el campo. Había dos escuelas del Estado en la ciudad, pero la cantidad de estudiantes no era comparable con la de la Iglesia Católica;

también la calidad dejó mucho que desear (69). Y si en 1845 había dos, en 1850 seguía la misma cantidad, pues, no había crecimiento. En la ciudad quedaban varias otras escuelas particulares, pero estaban al servicio de la élite. Pues la estrategia de Niewindt tenía éxito: la educación del pueblo pobre estaba en 1850 casi completamente en manos de la Iglesia Católica.

El Gobernador Rammelman Elsevier Jr. tenía otra visión. En 1855 declaró lo mismo que el sacerdote Putman: la emancipación inmediata era la más conveniente, porque el deseo de libertad entre los esclavos era tan grande, que podía crear una situación explosiva (70). En 1856 repitió esta idea de una emancipación inmediata ante el Ministro de Colonias (71). Pero a diferencia de Putman, él estaba de opinión que inevitablemente después de la emancipación iba a haber desorden (72). Rammelman Elsevier Jr. tenía especial temor por la fuerza histórica de los 'libres' y los consideraba como perturbadores potenciales después de la emancipación. Por eso su plan contenía tres elementos. Primero, el reforzamiento del aparato militar. Segundo, la concentración de los 'libres' alrededor de las iglesias católicas para estar bajo la influencia moral del clero; así se podía tener mayor control, también militar, sobre ellos (73). Tercero, construir escuelas del Estado para los 'libres' y así 'civilizarlos' (74). Aquí está una de las causas del conflicto con Niewindt, quien representaba el régimen católico que estaba monopolizando la educación escolar para los 'libres'. Rammelman Elsevier Jr. representaba el régimen secular, que también la quería controlar, porque era una importante fuente de poder. Una nueva confrontación entre estos dos regímenes, ambos en competencia para tener más poder, era inevitable.

El 13 de diciembre de 1849 Niewindt pidió permiso del Gobernador para empezar con una escuela en la parroquia de Sta. María, pero fue rechazada (75). Rammelman Elsevier Jr. dio el siguiente argumento: "la necesidad de escuelas me animó para presentar propuestas al Ministro de Colonias sobre el sistema educativo en los distritos fuera de la ciudad" (76). Era una clara alusión al plan del Gobernador de construir escuelas del Estado fuera de la ciudad para los 'libres' y romper así el monopolio educativo de la Iglesia Católica. Por eso Rammelman Elsevier Jr. no pudo conceder el permiso a Niewindt, en aquel tiempo estaba pensando en realizar un mismo plan; y Sta. María era uno de los lugares claves fuera de la ciudad donde vivían muchos 'libres'.

Niewindt envió entonces una serie de cartas de protesta a Mons. Van Wijkerslooth (77). Denunció que la política de Rammelman Elsevier Jr. era contra los católicos, especialmente porque rechazó su petición para una escuela en Sta. María. Niewindt utilizó nuevamente su arma más poderoso: había el peligro real de una rebelión de los dominados y la política anti-católica de Rammelman Elsevier Jr. era exactamente lo que se necesitaba para que se estalle la bomba. Niewindt argumentó que el descontento entre los dominados era ya tan grande, que los 'libres' iban a apoyar a los esclavos en su grito de libertad y unidos podían terminar con la esclavitud y el colonialismo. La política anti-católica del Gobernador favorecía esta protesta de los dominados, que se sentían ofendidos siendo católicos, y, por eso, Niewindt pidió la intervención del gobierno holandés para salvar la colonia. Niewindt dijo claramente que solamente por la influencia del clero católico sobre el pueblo se podía evitar esta rebelión, y, por eso, era necesario que el gobierno apoyara todas las iniciativas de la Iglesia Católica, especialmente las a nivel educativo.

Niewindt instigó al pueblo a su favor en 1850, lo mismo que hizo en 1845. En julio de 1850 publicó una carta pastoral, que fue leída al público por sus sacerdotes, donde preparó psicológicamente al pueblo para entrar en acción y defenderle a él. Niewindt mostró nuevamente la fuerza que tenía para ganar la lucha de poder contra el Estado. Apeló a los sentimientos del pueblo de una forma magistral: dijo en su carta pastoral que el gobernador por menosprecio calificó a la comunidad católica como una "comunidad de esclavos de origen". El Gobernador se alarmó por este acto de Niewindt y preveía la posibilidad de un enfrentamiento violento con el Estado (78). Pero Niewindt era políticamente más hábil que el sacerdote De la Ollería en 1824: Niewindt no dejó que el conflicto se escalaba hacia un choque violento, que haría su posición más débil. Niewindt quería solamente hacer al Gobernador consciente del potencial poder de la Iglesia oficial para movilizar a los dominados y poner así en jaque al Estado. En el mismo mes de julio Niewindt presentó nuevamente su petición al Gobernador para la escuela en Sta. María.

Además, vino presión de Holanda. Mons. Van Wijkerslooth envió las críticas de Niewindt al Ministro de Colonias, quien por su parte pidió cuenta al Gobernador (79). Mons. Van Wijkerslooth utilizó frente al Ministro el arma, que Niewindt sabía manejar tan hábilmente: "la persecución de la Iglesia" impulsaría la movilización de la fuerza histórica

de los dominados (80). Y en Niewindt se nota un cambio en sus planes: si en la primera petición deseaba escuelas con subvención del Estado pero bajo la dirección de las religiosas, en su segunda petición ya no pedía apoyo financiero del Estado. El 30 de agosto de 1850 Rammelman Elsevier Jr. dio permiso a Niewindt para la escuela en Sta. María.
Nuestra hipótesis queda confirmada por una carta de Rammelman Elsevier Jr. de 1851. Expresaba en ella que no podía tolerar que Niewindt atrajese hacia sí "el poder" de decisión sobre las necesidades educativas de la colonia, ni el plan de Niewindt "que toda la dirección de la educación escolar estatal quedara en sus manos". Tampoco puede aceptar que Niewindt "imponga sus sacerdotes como directores de las escuelas", mientras que el Estado solamente tiene la tarea de otorgar apoyo financiero. El mismo reveló su plan: "El 20 de diciembre de 1848 acepté el cargo de gobernador de esta colonia... con una convicción profunda sobre diferentes asuntos coloniales, entre otros el de la necesidad de establecer escuelas en el campo..." Discutió sus planes con Niewindt y ambos quedaron de acuerdo sobre la necesidad de la educación religiosa de los esclavos, pero en cuanto a la educación escolar de los 'libres', tenían diferencias de opinión. Niewindt defendió que estas escuelas en el campo tenían que estar bajo la dirección de las Hermanas o del clero, mientras que Rammelman Elsevier Jr. argumentó que la dirección no podía estar en manos de las religiosas o de los sacerdotes. En el presupuesto del año 1850, que presentó al Consejo Colonial, Rammelman Elsevier Jr. tenía planificada la construcción de escuelas estatales fuera de la ciudad, pero "nunca fue recibida la aprobación Real de este presupuesto". Precisó que la petición de Niewindt para una escuela en Sta. María, correspondía exactamente con su plan de construir una escuela estatal en Sta. María, y, por eso, no podía dar permiso a Niewindt. Escribió que, al aceptar finalmente esta petición, tenía temor de que toda la educación escolar en el campo iba a quedar en manos de Niewindt y del Vicariato. Y dijo esta duda que lo revela todo: "¿Quisiera hacer la pregunta de si tengo que colaborar en la entrega de la Autoridad del Gobierno...al señor Niewindt o, para evitar las acusaciones de ser parcial, realizar solamente aquellas acciones según la voluntad del Muy Reverendo, quien siempre quiere tomar la iniciativa, y entregar así toda la educación escolar del gobierno a la dirección e influencia de un líder espiritual, quien representa solamente un grupo?" (81).

No podía haber formulación más clara de la lucha de poder entre el régimen secular y el régimen católico para controlar el sistema educativo. Rammelman Elsevier Jr. perdió la lucha y desde el momento de la concesión del permiso para la escuela en Sta. María era claro que, en verdad, toda la educación escolar fuera de la ciudad iba a quedar bajo la "dirección e influencia" de la Iglesia Católica. Expresó en su discurso de despedida ante el Consejo Colonial en 1854 que una de las causas de su derrota había sido el no haber obtenido el suficiente apoyo del gobierno holandés para su plan. Cuando abandonó Curazao en el mismo año, la escuela de Sta. María ya contaba 175 alumnos (82). El mismo reconoció que no tenía otro recurso que tolerar la monopolización de la educación escolar en el campo por parte de la Iglesia Católica (83).
Las críticas de Niewindt contra la política educativa del Gobernador continuaban llegando a la oficina del Ministro de Colonias (84). El Ministro escribió al Gobernador, pidiendo una explicación (85). En la respuesta de Rammelman Elsevier Jr. resurge nuevamente su trauma de la 'guerra' de 1844-1845 (86). Dijo que tenía una hija en el Instituto de las Hermanas, pero que la retiró de esta escuela por las "acciones dolorosas" de Niewindt. Pero más importante en esta carta es que apoyaba a la "Sociedad de Educación en Curazao", que, según Rammelman Elsevier Jr., era una iniciativa de una cantidad significativa de personas de categoría y de diferentes religiones. Esta Sociedad tenía planes para construir escuelas fuera de la ciudad, independiente de la influencia de la Iglesia Católica (87). El plan educativo de Rammelman Elsevier Jr. gozaba, pues, de un apoyo más amplio entre la élite, así que la lucha no era solamente una cuestión de un conflicto personal entre Niewindt y Rammelman Elsevier Jr.
Explicar los conflictos entre Niewindt y Rammelman Elsevier Jr., como lo hace el autor Dahlhaus, argumentando que el último era un ferviente anti-católico es un disparate (88). Niewindt mismo reconoció que Rammelman Elsevier Jr. le inspiró para construir iglesias en dos lugares de Curazao y animó la idea de destacar sacerdotes en aquellos lugares para así ampliar la educación religiosa entre los esclavos y los 'libres' (89). Y explicar los conflictos entre Niewindt y Rammelman Elsevier Jr., como lo hace el historiador Hartog, argumentando que el último no estaba a favor de la emancipación mientras que Niewindt sí, es otro disparate (90). Vimos que Rammelman Elsevier Jr. estaba de acuerdo con Putman sobre la emancipación inmediata, en el momento que Niewindt

aún optaba por posponer la emancipación. Nuestra explicación es que se trataba de una lucha de poder entre el régimen católico y el régimen secular para controlar el sistema educativo.
Después de la emancipación en 1863, también los niños de los esclavos emancipados iban a recibir la educación escolar. Frente a este aumento drástico de la necesidad educacional, el Estado construyó las escuelas de S. Willibrordo y de Westpunt, pero estaban en manos de la Iglesia Católica (91). Las escuelas de la Iglesia Católica empezaron a disfrutar subvención del Estado después de la emancipación. El Estado estaba obligado a reconocer que la Iglesia Católica adquirió monopolio sobre la educación escolar fuera de la ciudad. Niewindt no vivía ya -la escuela de Westpunt empezó en 1865 y la de S. Willibrordo en 1867-, pero el régimen católico continuaba en expansión.

CAPITULO VIII

Reflexiones finales.

1. Curazao era un caso peculiar, comparado con las otras sociedades esclavistas del Caribe a nivel económico, social y cultural. Pero también a nivel religioso, la sociedad esclavista de Curazao era un caso peculiar. En las colonias españolas y francesas los esclavos eran católicos y también el Estado se declaraba católico (1). En las colonias inglesas y en la otra colonia holandesa, Surinam, los esclavos fueron sistemáticamente impedidos hasta el siglo XIX de pertenecer a la religión cristiana, mientras que el Estado se declaraba cristiano (2). En Curazao los esclavos eran católicos desde el siglo XVII, mientras que el Estado era de orígen protestante. Los dominados tenían un sistema religioso común, diferente al de los dominantes: los esclavos y los 'libres', que formaban la gran mayoría de la población, eran católicos mientras que la élite era protestante o judía.

Antes de 1824 el balance de poder iba a favor del Estado, como se ve claramente en los conflictos entre la Iglesia y el Estado en 1818 y 1824. En su escrito al Rey de Holanda en 1817, J. Stöppel presentó una exigencia, la del matrimonio de esclavos, que iba contra los intereses de los propietarios de esclavos. En 1818 el Estado salió a la defensa de los dominantes y la petición del padre Stöppel quedó reprimida. En 1824 el Estado salió nuevamente a la defensa de una familia de la élite, que protestó contra las intenciones del padre De la Ollería para administrar el bautismo a un judío, quien quedaría así degradado a la 'Iglesia de los esclavos'. Joaquín de la Ollería conscientemente desobedeció las órdenes del Estado y, a diferencia de la táctica de Stöppel, utilizó al pueblo dominado para manifestar colectivamente a su favor. Esperaba tener así más fuerza en la confrontación, pero el Estado salió nuevamente vencedor. Lo que sí quedó demostrado era que existía un nexo indisoluble entre la cuestión católica y la fuerza histórica de los dominados.

A partir de 1824 la Iglesia Católica se consolidó como un poderoso régimen religioso en Curazao. Quedaron fundadas numerosas nuevas

parroquias, hubo una presencia mucho más cuantitativa y sistemática de sacerdotes, llegaron las primeras congregaciones de religiosas, se intensificó la catequésis, la pastoral sacramental quedó mejor organizada, la Iglesia empezó a dominar el sistema educativo, fomentó bajo su dirección organizaciones sociales y hasta se estableció un seminario local para producir un clero diocesano disciplinado. La prefectura apostólica fue elevada a la condición de vicariato apostólico, y el nombramiento de M.J. Niewindt como su primer obispo fue decisivo en este desarrollo.

Esta dinámica de consolidación y expansión exigía un régimen homogéneo y monolítico y, por eso, no se podía tolerar la disidencia del partido de J.J. Putman. Esta historia de Putman ha demostrado que el régimen era tan absoluto, que cada espacio de la vida del clero tenía que ser llenado por la misma idea. El régimen católico en sí tenía la tendencia hacia la uniformidad, excluyendo la pluriformidad. La cuestión no es si Niewindt tenía tendencias dictatoriales. Independiente del individuo responsable del régimen, el sistema del régimen católico en ascendencia exigía un ejercicio del poder en forma absoluta.

El régimen católico dependía, para su existencia y crecimiento, del régimen secular, pero también el último dependía del primero, porque la dominación de los esclavos no podía estar basada solamente en la coerción. Esta interdependencia entre los dos regímenes se intensificó en el siglo XIX, el siglo de la emancipación de los esclavos. El gobierno holandés optó por posponer la abolición de la esclavitud en las colonias holandesas, pero el problema era cómo evitar una rebelión de los esclavos, cuyas expectativas crecían por el desarrollo emancipatorio en la región. Por eso el Estado dependía más aún de la Iglesia Católica para dominar a los esclavos de Curazao. Como el fundamento de la práctica pastoral después de 1824 era que los esclavos supuestamente aún no eran maduros para la libertad, la Iglesia Católica pudo colaborar con el Estado frente al desafío de la emancipación.

Esta nueva fase en la relación Iglesia-Estado quedó bien ilustrada en la historia de los mayordomos. Antes de 1824 el Estado apoyaba a los mayordomos, que era una institución de control del Estado sobre la comunidad católica y estaba envuelta en una continua lucha de poder con el clero. En 1835, por primera vez, el Estado dejó de lado a los mayordomos y empezó a apoyar al clero. El régimen secular encontró en

el régimen católico el aliado más fuerte para impedir un cambio revolucionario. Después de realizada la emancipación en las colonias británicas en 1833, convenía más al Estado negociar con un régimen sólido y homogéneo, que apoyaba "en bloc" el orden colonial. Niewindt mismo escribió sobre la intervención de todo el clero obediente contra la revolución en el momento crítico de 1848, que era una prueba de la mayor eficacia de un régimen homogéneo y monolítico bajo aquellas condiciones de la sociedad esclavista. Estas nuevas exigencias históricas obligaron al Estado para retirar su apoyo a la institución de los mayordomos y optar por el partido clerical.
Pues, tanto el proceso intra-eclesiástico como el proceso extra-eclesiástico, a partir de 1824, fortalecieron la posición de poder de la Iglesia Católica en la sociedad esclavista de Curazao. Primero, esto resultó inevitablemente en una situación de creciente lucha de poder entre los dos regímenes. Los conflictos entre la Iglesia y el Estado entre 1844 y 1850 correspondían a la dinámica misma de esta relación de interdependencia antagónica entre dos regímenes poderosos, que conocía inherentemente momentos de cooperación y de conflicto como respuesta a su lucha de poder. Segundo, tenía también como consecuencia que la Iglesia salió victoriosa de estas confrontaciones. La Iglesia Católica en Curazao se había desarrollado de una comunidad clandestina, en el siglo XVII, hacia una comunidad, en el siglo XIX, con tanto poder en la sociedad, que fue el factor determinante que en 1845 R.H. Esser fue nombrado el nuevo gobernador de Curazao y no I.J. Rammelman Elsevier Jr., que era el candidato de R.F. van Raders.

2. El Estado en el siglo XIX no practicó una política de intolerancia religiosa hacia lo católico. Los conflictos entre la Iglesia y el Estado en 1818, 1824 y 1844-1850, no surgieron porque el Estado era en sí anti-católico. Al contrario, la expansión del régimen católico en el siglo XIX no es explicable sin el apoyo del régimen secular. El Estado sabía que la violencia física no era el único medio para producir una persona como esclavo y tenía un gran temor por la fuerza histórica de los dominados. Solamente la Iglesia Católica la podía controlar, porque desde una larga tradición histórica adquirió influencia sobre los dominados. La Iglesia utilizaba su autoridad para enseñar a los esclavos a quedar 'tranquilos', que resultó de gran importancia para el Estado frente al desafío de la emancipación.

Por eso el Estado aceptó y apoyó la consolidación del poder de la Iglesia sobre la conducta de los dominados, porque tenía provecho de esta situación. La Iglesia tenía también provecho de este apoyo del Estado, porque así podía acumular más poder.
Y los esclavos se aprovechaban de esta situación. Eran considerados como no-personas y, por eso, más que nadie estaban en busca de reconocimiento de su dignidad humana. La Iglesia Católica ofrecía a los esclavos un espacio adecuado para esta busca de reconocimiento. El ejemplo clave en este sentido era el matrimonio clandestino, porque así los dominados se apropiaron de una institución que era exclusivamente reservada para la gente libre. El mensaje cristiano tenía también la tendencia de afirmar la dignidad individual; y todo el simbolismo de la Iglesia Católica apelaba al alma religioso del esclavo. Desde esta lógica de la busca de reconocimiento, surgió una propia interpretación del catolicismo por parte de los dominados, que era diferente a la de los misioneros y la de los dominantes. La Iglesia Católica tenía la capacidad para movilizar a los dominados, porque la cuestión católica tocaba una "fibra secreta" de ellos, es decir, su aspiración al honor.
La Iglesia Católica buscaba mayor influencia en la sociedad de Curazao y era ambiciosa de expanderse. El Estado buscaba la seguridad de la colonia frente al desafío de la emancipación y para eso se dirigió a la Iglesia. Y los esclavos, considerados como seres sin honor, buscaban un espacio de reconocimiento y encontraron refugio en la Iglesia. He aquí las tres tendencias históricas interdependientes del siglo XIX, que se juntaron en este punto cardenal: el fortalecimiento del régimen católico.

3. En ningún momento en el siglo XIX la Iglesia oficial cuestionó en Curazao la esclavitud en si. Ni en el conflicto de 1818 ni en el de 1824, la Iglesia oficial asumió una postura anti-esclavista. Y especialmente después de 1824, lejos de ser anti-esclavista, la práctica pastoral de la Iglesia era de lograr persuadir a los dominados de que éstos aportaran su consenso al dominio ejercido sobre ellos: evangelizar significaba 'civilizar' a los esclavos, es decir, integrarlos en la cultura colonial. La intensificación de la misión católica

entre los esclavos en el siglo XIX es uno de los varios factores que conjuntamente explican porque no se dio ninguna rebelión de esclavos en Curazao en el siglo XIX.
Contra todas las expectativas, había dos grandes rebeliones de esclavos en Curazao en el siglo XVIII. Ninguno de los factores, que elaboró Genovese y que posibilitaban el surgimiento de una rebelión esclava, era válido para la sociedad esclavista de Curazao (3). Sólo un factor, el de la miseria económica, era real, pero no puede explicar el nacimiento de las rebeliones de 1750 y 1795; en el siglo XIX hubo una crisis económica mucho más fuerte, sin embargo, no se dio ninguna rebelión. Y contra todas las expectativas, en el siglo XIX frente al desafío de la emancipación, no surgió ninguna rebelión esclava en Curazao, como sí era el caso en San Martín y San Eustaquio. Putman formuló elocuentemente que la diferencia entre el siglo XVIII y el siglo XIX era: en el siglo XIX se consolidó en Curazao el régimen católico y por la influencia más 'civilizadora' de los misioneros no se dieron rebeliones de esclavos. No estoy sugiriendo que había una relación causal y mecánica entre la falta de rebeliones y la presencia de un poderoso régimen católico. Era un conjunto indisoluble de factores, como por ejemplo el fracaso de dos rebeliones en el siglo XVIII, que fueron cruelmente aplastadas y que quedaron grabadas en la memoria colectiva de los dominados, quienes después en el siglo XIX eran más conscientes de que una rebelión en Curazao sería un intento de suicidio.
El debate actual ya está lejos de la famosa tesis de Williams en su "Capitalismo y Esclavitud", que solamente el factor económico era de importancia decisiva en la abolición de la esclavitud. Había un complejo tejido de factores, que contribuyeron a la abolición de la esclavitud, entre los cuales el factor económico, pero no se puede excluir el factor ideológico ni el de los movimientos de resistencia de los esclavos (4). En la mayor parte del Caribe había una interdependencia entre la acción social-política en la metrópoli, la influencia de los inversionistas y de los propietarios de esclavos, y la resistencia de los esclavos, hasta que se realizó la emancipación. El proceso de emancipación en Curazao y Surinam quedó, sin embargo, en manos del gobierno y de los dominantes; precisamente estos lugares conocieron una emancipación tardía.
En Holanda el movimiento abolicionista tenía un carácter predominan-

temente secular. Era una discusión prolongada, donde especialmente políticos e inversionistas colaboraron y no se decidió hasta en 1863 por la emancipación cuando fue juzgado que era conveniente para el balance del comercio holandés (5). Hemos visto que la resistencia colectiva de los esclavos de San Martín puso al gobierno holandés a pensar seriamente en la emancipación inmediata. Pero, según el propio testimonio del Ministro de Colonias, por el hecho de que los esclavos de Curazao y de Surinam, se quedaron 'tranquilos' en 1848, el gobierno holandés volvió a tomar la idea de posponer la emancipación. La misión católica contribuyó directamente, según el propio testimonio de Niewindt, a que los esclavos se quedaran 'tranquilos' en Curazao en 1848. Frente a la creciente intranquilidad entre los esclavos en junio de 1848 en Curazao, Niewindt intervino personalmente con toda su autoridad para persuadirles a no hacer la revolución. La Iglesia oficial intervino para que no hubiera otro San Martín. En este sentido la Iglesia oficial era co-responsable que los políticos e inversionistas en Holanda podían determinar su propio ritmo para la emancipación y que esta no se produjo hasta en 1863. El régimen católico en Curazao tenía un lugar en el complejo tejido de factores, que explican el porqué de la emancipación tardía. Quisiera subrayar que no se puede aislar un factor de los demás: solamente tienen un valor explicativo cuando son planteados como conjunto.

4. Nuestra mayor crítica a la teorización de Bax del concepto de "régimen religioso" es que no toma en cuenta la cuestión de la identidad religiosa del pueblo. Su teoría da la impresión de que el pueblo era un simple receptor pasivo en todo el proceso de expansión del régimen religioso. Tiene solamente atención para factores externos al sujeto, que explican su pertenencia al régimen religioso. En la teoría de Bax está ausente el 'propio aporte' del pueblo. Esto no nos extraña, porque Bax está más interesado en los líderes religiosos que en la base del régimen religioso. Explica la expansión del régimen religioso especialmente por la competencia entre constelaciones de líderes religiosos (6). Hasta el desarrollo de movimientos de devoción popular es explicado en términos de competencia entre especialistas religiosos (7). De nuestro estudio, en cambio, se puede deducir que uno no puede entender el desarrollo del régimen católico en Curazao sin relacionarlo con la cuestión de la identidad de los domi-

nados.

Siendo socialmente muerto, el esclavo adquirió cierta vida en la comunidad católica, donde significaba algo, porque allí era un sujeto con demandas, aunque sea demandas religiosas por los 'rites de passage', a las cuales los misioneros trataban de satisfacer. Estando en una situación de deshonra permanente, el esclavo veía en la Iglesia Católica un lugar que reconocía su dignidad humana, especialmente por ser la única institución que apoyaba el matrimonio de esclavos. En cierto sentido se puede decir que gracias a la pertenencia a la comunidad católica, el esclavo no quedó fuera del juego de honor. El catolicismo se hizo así un elemento del núcleo simbólico de resistencia del esclavo, fortalecido por el hecho de que el ser católico formaba parte de una larga tradición popular de Curazao.

Ahora se hace claro que no se puede explicar la expansión del régimen católico en Curazao sin tomar en cuenta esta busca de reconocimiento de su dignidad de parte de los dominados. Y no es posible entender porqué el pueblo dominado de Curazao se movilizó en 1824 alrededor de una cuestión católica, si esta lucha no queda directamente relacionada con esta cuestión de la identidad del pueblo actor. No puede haber ninguna movilización de un pueblo sin que la cuestión haya tocado de una u otra forma la identidad del pueblo. Sin este elemento, también las movilizaciones populares de 1871 quedarían un misterio inexplicado, como vamos a ver en seguida.

5. En 1866 fue nombrado Gobernador de Curazao A.M. de Rouville. Defendió una política de hospitalidad hacia los refugiados de Venezuela y protestó contra la orden recibida del gobierno holandés para expulsar a cuatro refugiados, entre los cuales Antonio Guzmán Blanco. Después de otras diferencias de opinión con el gobierno en La Haya, De Rouville fue despedido como Gobernador en 1870. El mismo año llegó a Curazao W.K.C. Sassen, quien fue nombrado Fiscal, y tomó partido de De Rouville y a la vez solicitó ser su sucesor. Quedó, sin embargo, nombrado en 1870 Gobernador ad interim H.F.G. Wagner, el entonces "Gezaghebber" de San Martín. Surgió así una lucha de competencia personal entre Sassen y Wagner. Finalmente, el 8 de agosto de 1871 Sassen fue despedido de su cargo de Fiscal y en el mismo año Wagner quedó nombrado nuevo Gobernador de Curazao. Excepcional en este caso

fue el hecho que Sassen era católico y a la vez ocupaba uno de los puestos más altos en el gobierno colonial, y que aspiraba a ser el primer gobernador católico de Curazao.

El 18 de septiembre de 1871 tuvo lugar la primera manifestación popular a favor de Sassen, seguida por otra el 25 de septiembre. El 13 de octubre, después de la sesión del tribunal donde Sassen demandó al nuevo Gobernador ante el juez, tuvo lugar una movilización popular, seguida por otra, y fue repetida el 10 de noviembre. El 24 de noviembre tuvo lugar la cuarta sesión del tribunal y el Gobernador publicó que para este día estaba prohibida cualquier agrupación colectiva en las calles; los militares estaban preparados para intervenir. Durante el mismo día, sin embargo, tuvo lugar otra manifestación popular que fue disuelta, pero la protesta popular continuó en la noche y esta vez fue cruelmente reprimida por los militares; dejó el saldo de un muerto y 19 heridos. El Gobernador proclamó estado de sitio, Sassen fue encarcelado; después de tres días fue puesto en libertad y en 1873 partió voluntariamente para Holanda.

El nuevo Fiscal Ramaer mostró al Gobernador Wagner que por el asunto-Sassen se estaba formando un numeroso nuevo partido de los dominados que, a la vez, eran católicos, y que usaban el caso Sassen para manifestar su frustración al sentirse discriminados por su color y religión (8). El Gobernador Wagner escribió al Ministro de Colonias que los dominados aprovechaban el caso Sassen para cambiar la situación y que la religión jugaba un papel en el conflicto, porque también era una expresión de la envidia de los católicos a los protestantes y judíos. El Gobernador literalmente escribe que el pueblo no-blanco y católico utilizaba el caso Sassen "como un pretexto" para expresar su descontento (9). El diario "De Onpartijdige", que tomó partido de Sassen, puso también énfasis en esta cuestión religiosa en el conflicto. Se envió una petición al Rey, firmada por 500 personas, exigiendo la reforma del Consejo Colonial, que solamente tenía un miembro católico, y criticando la política discriminatoria del gobierno colonial hacia los católicos (10). La situación se hizo tan explosiva, que el Vicario Apostólico, Mons. P. van Ewijk, intervino con una carta pastoral, exhortando al pueblo católico a obedecer a las autoridades civiles (11).

Hay varias interpretaciones de este fenómeno. Gijlswijk lo interpretó como una acción colectiva de defensa de la causa católica (12).

Goslinga y Römer lo presentan como una acción colectiva de defensa de la causa social del pueblo frustrado y dominado (13). Sjiem Fat, como también Goslinga y Römer, subraya que la cuestión religiosa era completamente irrelevante en esta lucha colectiva, y sugiere que la masa frustrada se identificaba con el víctima de la política del gobierno colonial (14). Rechazamos la interpretación que la presenta como una lucha puramente religiosa. Pero no estamos tampoco de acuerdo con la otra interpretación, que excluye el factor religioso en su análisis. Los hechos indican que no se puede negar que la cuestión social y la cuestión religiosa estaban 'presentes' en esta lucha.

En 1863, con la abolición oficial de la esclavitud, no terminó en Curazao la sociedad segmentada: el pueblo dominado seguía siendo a la vez católico y no-blanco, separado de la élite dominante, blanca y no-católica. El pueblo pobre, para quien la emancipación no trajo la liberación social, se movilizó en 1871, por sentirse tocado en su identidad religiosa, para defender la causa de la libertad de los dominados. No era una lucha de defensa del catolicismo en sí, sino una manifestación de protesta de los dominados contra su situación subalterna. Pero no se puede reducir este fenómeno a una mera cuestión social, porque entonces queda inexplicado el momento de la toma de decisión de parte del pueblo para entrar en acción. Creo que es indiscutible que el pueblo no iba a manifestar en la calle, arriesgando su vida, porque supuestamente estaría inspirado por un "macamba" (=el holandés Sassen), que apenas llevaba un año en Curazao y que ni sabía hablar Papiamento.

Para el caso del primero de junio de 1824 vimos que no puede haber otra explicación para la movilización que el hecho que el sacerdote De la Ollería invitó al pueblo a defender su causa personal y el pueblo se sintió tocado por esta llamada de su líder religioso a nivel de su identidad religiosa y, por eso, entró en acción. Así también no puede haber otra explicación para las movilizaciones populares de 1871, que la circunstancia que el clero tocó de una u otra forma, lo más probable de una forma enmascarada, la identidad religiosa del pueblo y motivó al pueblo para entrar en acción. Es necesario pensar en un complejo tejido de factores para explicar el surgimiento de movilizaciones populares, que incluye el factor económico y social, pero no se puede excluir el factor ideológico, como la cuestión religiosa. No es suficiente que el pueblo sienta la absoluta

miseria o sus frustraciones sociales para que entre en acción. Por eso, el marco interpretativo de Goslinga, Römer y Sjiem Fat no puede explicar las movilizaciones populares de 1824, 1845 y 1871. Es necesario que el pueblo se decida a entrar en acción, estando dispuesto a sufrir y a dar la vida por su causa. En esta decisión límite era determinante en las movilizaciones mencionadas la intervención del clero. En 1824 fue De La Ollería, en 1845 Niewindt y en 1871 el clero 'anónimo', quienes apelaron a la identidad religiosa del pueblo. Fue esta estructuración simbólica, que se inserta en un plano afectivo profundo, que llevó al pueblo dominado a movilizarse en 1824, 1845 y 1871.

6. El año 1824 fue importante para la historia de la Iglesia en Curazao. Desde entonces era un hecho que misioneros holandeses quedaron como los responsables de la misión católica en Curazao. El Estado exigió que de preferencia los misioneros tenían que venir del país colonizador de Curazao; así las autoridades coloniales querían lograr que la misión católica fuese un mayor apoyo para el orden colonial. No es entonces casual que algunos meses antes de la llegada de los misioneros de Holanda, que iban a establecer esta nueva era holandesa, un sacerdote no-holandés, quien por esta nueva situación fue automáticamente despedido de su cargo de ser el responsable de la misión católica, cometió un acto de provocación. El padre De la Ollería desobedeció las órdenes de las autoridades civiles y administró el bautismo a un judío. Surgió así un "test-case" de fuerza entre el Estado y la Iglesia. La Iglesia Católica tuvo a su disposición un arma poderoso: la simpatía del pueblo dominado. Y lo utilizó, porque el primero de junio de 1824 se produjo la movilización popular, provocada por el padre De la Ollería. De la Ollería, sujeto a la lógica de la venganza por haber sido despedido, usó al pueblo dominado para ganar la confrontación con el Estado. La Iglesia oficial, sin embargo, perdió esta confrontación; el sacerdote no-holandés fue expulsado de la isla.
En 1842 la misión católica en Curazao fue elevada al "status" de Vicariato Apostólico. Niewindt fue ordenado en 1843 como el primer obispo de este vicariato. No es casual que en 1844 Niewindt cometió un acto de provocación para mostrar al mundo la superioridad del régimen católico, bautizando a una joven protestante. En la confronta-

ción con el Estado, Niewindt creó la imagen de una 'iglesia perseguida' y por eso pudo movilizar a distintas fuerzas a su favor.
En 1845 la Iglesia disponía ya de tanta fuerza, que el Estado hizo inútilmente el intento de expulsar a Niewindt; toda su ofensiva fracasó. En 1850 Niewindt utilizó la misma táctica de confrontación para ganar el monopolio sobre el sistema educativo: apeló a los sentimientos del pueblo a través de un discurso 'populista', que ofender a Niewindt es ofender al pueblo ("le régime catholique c'est moi"). Esto creó una situación explosiva y, como sucedió en 1828 alrededor del conflicto de la iglesia en Barber, el Estado manifestó nuevamente su temor por la fuerza histórica de los dominados. También esta vez Niewindt ganó la lucha y el régimen católico salió fuertemente fortalecido después de cada victoria sobre el régimen secular.
El año 1870 fue también importante, porque en julio llegaron a Curazao los padres dominicos de Holanda e inició así un nuevo período. No es casual que en 1871 la Iglesia oficial provocó la movilización popular alrededor del asunto Sassen. Hasta entonces el movimiento popular alrededor del figura de Sassen quedó un misterio inexplicado (15), porque no se tomó en cuenta que la Iglesia oficial preparó psicológicamente al pueblo para tal confrontación (16). La Iglesia oficial tenía todo el interés en 'sostener' a Sassen como candidato para ser gobernador: sería el primer jefe del régimen secular que era católico. La Iglesia oficial era también el primer interesado en 'respaldar' las peticiones para dar más poder político a los católicos. La Iglesia institucional esperaba obtener mayores beneficios del Estado, con un gobernador católico y con políticos católicos, y así el régimen católico podía acumular más poder.
Ya en 1864 Mons. Kistemaker dijo a Roma que la Iglesia gozaba de gran libertad bajo el gobierno protestante, pero que aún la Iglesia no tenía la forma más eficaz para "hacer avanzar la religión entre los emancipados" (17). Kistemaker escribió que hacía falta que el Estado construyera iglesias para la Iglesia Católica. Reconoció que el Estado construyó dos escuelas fuera de la ciudad que quedaron en manos de la Iglesia Católica, pero tenía la ambición de recibir aún más beneficios. En el asunto Sassen, pues, el régimen católico esperaba aumentar su poder por este tipo de beneficios de un Estado 'católico'. Cuando, sin embargo, la situación salió de la mano por el enfrentamiento violento con el régimen secular, el obispo domínico

Mons. Van Ewijk intervino a favor de la restauración de tranquilidad en la sociedad. Gracias a esta intervención, la Iglesia oficial quiso evitar perder la confianza del Estado. Sassen perdió la lucha. El régimen católico esta vez no ganó este "test-case" de fuerza frente al régimen secular. Si en 1845 y 1850 el Estado, frente al desafío de la emancipación, era tan dependiente de la Iglesia Católica para dominar a los esclavos, en 1871, después de realizada la abolición oficial de la esclavitud, el Estado era menos dependiente de la Iglesia.

7. Los dominados se dejaban aprovechar por el régimen católico, porque ellos mismos, desde su propia interpretación, aprovechaban del régimen católico. Quisiera introducir el término "nanzismo religioso" para conceptualizar este fenómeno religioso de los oprimidos de Curazao. Nanzi era el prototipo del 'pequeño', que sabía aprovechar las más mínimas oportunidades, dentro de una situación precaria de sobrevivencia, en su propio beneficio (ver anexo 11). Nanzi era el genio que ponía en práctica el proverbio popular "play fool, to catch wise". Significaba actuar segun las expectativas de los dominantes, pero al mismo tiempo era engañar a los dominantes. Esto era una forma extraordinaria de los dominados para conservar su dignidad como individuos en un sistema, que era destructivo para su personalidad. Nanzismo refiere al uso de esta estrategia de sobrevivencia de parte de los dominados, el de llevar máscaras en sus relaciones con los dominantes como forma de protección de su individualidad. Y nanzismo religioso refiere a que los dominados aprovecharon del régimen católico en su busca de protección para sobrevivir.
El ejemplo claro a nivel micro es el matrimonio clandestino: para el misionero era por cumplir con una ley eclesiástica y religiosa y así salvar el alma del esclavo de la perdición; el esclavo de su parte 'jugaba esta partida', pero veía al matrimonio clandestino como afirmación de su dignidad humana. El ejemplo clave a nivel macro son las movilizaciones populares en 1824, 1845 y 1871. Los dominados no tenían ninguna posibilidad de manifestar su protesta y, por eso, detrás de estas movilizaciones, con motivo de una cuestión religiosa, se encontraba toda una protesta social. Y a nivel intermedio está el ejemplo del rito de entierro, de "ocho día" con los cuentos de Nanzi. El único espacio que los dominados tenían para encontrarse eran los

"rites de passage" de la Iglesia Católica, como el bautismo, el matrimonio y el entierro. Por eso, para los dominados el rito de entierro tenía un significado mayor que el de un simple rito religioso, era además un momento de "grounding together" (Walter Rodney). Implícito en esta religiosidad del pueblo dominado se encontraba la acomodación en la resistencia y la resistencia en la acomodación. La religiosidad popular tenía para el grupo oprimido una función de sobrevivencia dentro del sistema : les daba la posibilidad de expresar su descontento y frustraciones al ser considerados no-personas, pero al mismo tiempo frenaba el impulso hacia la resistencia colectiva y activa contra el sistema esclavista. En este sentido impidió la destrucción espiritual del oprimido, pero al mismo tiempo tenía una función de acomodación al sistema. Se trataba de una forma de religiosidad popular de resistencia pasiva contra la deshumanización, distinta de una forma de religiosidad popular de resistencia activa contra la opresión. Como ejemplo de esta última categoría quisiera señalar la así llamada "Guerra Baptista", que refiere a la rebelión esclava en 1831 en Jamaica. En este último caso los esclavos mismos politizaron el mensaje cristiano contra la intención de los misioneros baptistas y aprovecharon de la misión baptista para organizar la resistencia activa contra la esclavitud (18). Lo mismo se dio en 1823 en Guyana: contra las intenciones del misionero J. Smith, los esclavos aprovecharon de su mensaje cristiano para hacer la revolución y destruir la esclavitud (19).

8. A nivel del estudio teológico de la religiosidad popular en América Latina se puede distinguir tres 'escuelas'. La primera está fuera del marco de la teología de la liberación (cf. Alberto Methol Ferré). Está basada sobre la visión Geertziana de la religión como sistema de sentidos expresados en los símbolos religiosos del pueblo y por eso tiene esta gran limitación: está totalmente ausente el factor del poder en su análisis de la religiosidad popular. Aquí reside precisamente la fuerza de la perspectiva política dentro de la teología de la liberación (cf. Pablo Richard). Presta atención al problema de cómo el poder crea la religiosidad popular, es decir: la religiosidad popular es fomentada para hacer pasivo al pueblo, lo que favorece al "status quo". Y se interesa por la cuestión de cómo la religiosidad popular puede producir poder, ya que bajo determinadas condiciones la

religiosidad popular puede ser un aporte estimulante hacia la revolución popular.

La perspectiva antropológica dentro de la teología de la liberación criticó, con razón, una cierta concepción reduccionista en esta última perspectiva, porque tiene falta de interés por la cultura popular como lugar hermenéutico (cf. Juan Carlos Scannone). En otras palabras, la perspectiva política tiene más interés por la función social de la religiosidad popular (alienante o liberadora) que por la lógica interna misma de la imaginación popular, que es precisamente la fuerza de la perspectiva antropológica. Pero la limitación de esta última es que no hace la pregunta de cuáles son las condiciones sociales que posibilitan el surgimiento de tal práctica religiosa popular.

En nuestro análisis de la religiosidad del pueblo dominado hemos tenido interés por su dimensión 'política', planteándola a nivel de la resistencia de los esclavos. Patterson presentó en su "Sociología de la esclavitud" un marco útil para el análisis de la resistencia de los esclavos. La resistencia pasiva incluye:

a. rechazo al trabajo, ineficiencia, flojedad deliberada; b. sátira; c. huída; d. suicidio. Y la resistencia activa refiere a la violencia individual y colectiva. Nuestro propio aporte al marco analítico de Patterson es lo siguiente. El nanzismo religioso se refiere a una forma de religiosidad popular, que también puede ser clasificada bajo la categoría de la resistencia pasiva.

Y hemos tenido interés por la dimensión antropológica de la religiosidad popular, planteándola como parte de la identidad cotidiana de los dominados. No aceptamos una interpretación de la religiosidad del pueblo exclusivamente desde la categoría de la 'lucha de intereses'. Hemos tratado de sintetizar la perspectiva política y la antropológica, definiendo la religiosidad popular en la sociedad esclavista de Curazao a nivel de la busca del reconocimiento de su dignidad humana por parte de los dominados. Esta nueva perspectiva integra tanto el elemento de la resistencia como el de la identidad; respeta tanto su ser oprimido como su cultura popular. Solamente así se puede entender algo de la fuerza movilizadora de los símbolos religiosos del pueblo. Pero estos símbolos no caen del cielo y, por eso, hemos analizado las condiciones sociales, previamente dadas. Lo que hemos denominado 'nanzismo religioso' pudo surgir en la sociedad esclavista

peculiar de Curazao. Genovese ha demostrado que la religiosidad popular con la dialéctica de resistencia - acomodación pudo surgir en condiciones de la sociedad esclavista del Sur de Estados Unidos que conocía un tipo de esclavitud más patriarcal; en el caso de Curazao encontramos condiciones similares.

9. En la sociedad esclavista de Curazao era real el "cisma social" entre los esclavos y los misioneros. No hubo ningún misionero que defendió el derecho a la libertad inmediata de los esclavos. No hubo ningún misionero que cuestionó el supuesto derecho de dominación sobre los esclavos. Era una práctica nada excepcional que el misionero mismo era propietario de esclavos. Que Toela descubrió el sentido revolucionario del evangelio, como fuente de inspiración para la causa de la libertad y desde el punto de vista teológico el verdadero sentido, fue a pesar de los misioneros.

Después de 1824 continuó este cisma social entre los misioneros y los esclavos. Mientras que los esclavos anhelaban su libertad inmediata, la política de la Iglesia oficial estaba basada sobre el principio que los esclavos supuestamente aún no eran maduros para la libertad. En vez de ser emancipador, Niewindt estaba en favor de posponer la emancipación de los esclavos. Niewindt se hizo propietario de una de las grandes plantaciones con más de 20 esclavos y hasta 1859 esta plantación de Barber contaba con 23 esclavos (20). Hemos referido a documentos, que demuestran el hecho de que Niewindt, en 1853, seguía practicando la venta de esclavos. No es sorprendente, pues, que el esclavo identificara al misionero con el "shon" (21). El discurso de Niewindt, sin embargo, adquirió un tono más militante por el contexto peculiar de la sociedad esclavista de Curazao, donde la defensa de los católicos era inseparable de la opción por los esclavos. Para nada era una denuncia estructural del sistema esclavista, sino más bien una defensa del régimen católico.

Quizás de modo inconsciente, pero no por ello menos real, la Iglesia oficial no llevó a los esclavos el mensaje de liberación, sino el de sumisión. Creo que es innegable desde el punto de vista histórico que en Curazao no había contradicción entre la Iglesia oficial y esta gran injusticia que fue la esclavitud. Pero no se puede concluir sin más que la Iglesia tenía solamente una función de legitimación de la esclavitud. La Iglesia es el pueblo de Dios, al cual pertenecían

también Toela y los demás esclavos revolucionarios, quienes recibieron de una forma encubierta el mensaje cristiano, y ellos mismos descubrieron el Dios de justicia en la historia. Como la religión era un punto de separación entre los dominados y los dominantes, y además existía la autonomía religiosa de los dominados frente a los misioneros, podía surgir una propia interpretación del catolicismo por parte de los dominados, más desde la lógica de la resistencia.

El estudio de la esclavitud nos permite profundizar en dos conceptos claves de la teología de la liberación. El primero es el de no-persona. Fue Gustavo Gutiérrez quien introdujo esta temática, planteando que el interlocutor de la teología de la liberación es la no-persona. El esclavo negro era el ser humano "par excellence", que fue considerado como no-persona. Ya desde entonces la Iglesia tenía que enfrentar el desafío de cómo anunciar a Dios a la no-persona. Y el diálogo Toela-Schinck señala cómo la no-persona anuncia a Dios a la Iglesia oficial: el tema de la capacidad evangelizadora de los pobres no es nada nuevo. Teniendo el esclavo negro como interlocutor, la categoría de la no-persona adquiere un rostro concreto. Este estudio quiso responder así a uno de los grandes desafíos de la teología de la liberación, que es el sufrimiento del negro en nuestra América. Nuestro análisis crítico del papel de la Iglesia como institución social frente al sector de los afroantillanos pretende superar la perspectiva triunfalista de la historia de la Iglesia en Curazao. No se trata de una crítica destructiva, sino de una crítica necesaria para construir una 'otra' Iglesia, más comprometida con la causa de los afroantillanos.

El segundo es el de liberación, que afirma el derecho de nuestros pueblos a la libertad. La cuestión de la libertad acompaña inevitablemente cualquier reflexión sobre la esclavitud. Antes de la existencia de la institución de la esclavitud no se pudo pensar en lo que llamamos la libertad. El Caribe, la región de las sociedades esclavistas que constituye el primer experimento colonial europeo fuera de Europa, es también el lugar donde los esclavos traídos de Africa descubrieron la libertad en su único sentido verdadero. Los esclavos, considerados como socialmente muertos y que por eso más que nadie han buscado su libertad, nos han enseñado para siempre que la libertad no es un asunto de poder elegir algo, sino que tiene que ver con el

"courage to be" (Allan Boesak). La historia de la Iglesia estaba inserta en este lugar, que conoció el exilio forzado, la esclavitud y los caminos de liberación, desde las comunidades cimarrones en Surinam hasta la gran revolución de los esclavos de Saint Domingue bajo la guía de Toussaint Louverture. Aquí se encuentran las raíces históricas de la teología de la liberación: los oprimidos del Caribe recibieron el mensaje cristiano en un contexto de esclavitud-liberación.

10. Era también real el "cisma religioso" entre los esclavos y los misioneros. La conversión del esclavo al catolicismo no significaba el abandono de sus creencias y prácticas religiosas africanas (22). Queda como tema para futura investigación, cuando se haya avanzado más en explorar la historia oral, de analizar el aporte africano a la identidad religiosa del pueblo dominado en la sociedad esclavista de Curazao. Es un hecho histórico que no hubo ningún misionero que basó su pastoral sobre los valores específicos y propios de la cultura africana del esclavo. Al contrario, vimos varios ejemplos de que la Iglesia oficial asumió una postura de persecución religiosa de la cultura africana del eclavo. No obstante este persecución, estas creencias persistieron y las convicciones religiosas de los esclavos se refugiaron en la clandestinidad. Este fenómeno denominamos el cimarronaje religioso.
El régimen católico era hostil frente a la religiosidad africana de los dominados y éstos no tenían otro recurso que el de practicar el cimarronaje religioso. Los cimarrones podían combatir un régimen o podían aprovechar del régimen. El concepto del nanzismo religioso explica que los dominados de la sociedad esclavista de Curazao optaron por la segunda actitud. Salían de la clandestinidad para utilizar los símbolos católicos públicos, al servicio de la sobrevivencia de su alma africano. Si las creencias africanas quedaron en el cimarronaje religioso, estaban condenados a desparecer para siempre. La sociedad esclavista de Curazao no conocía las condiciones objetivas de las de Surinam, que eran más favorables para la sobrevivencia de cualquier tipo de cimarronaje. El catolicismo estaría también condenado a desaparecer, si quería garantizar la pureza de la fe. A pesar de que la Iglesia oficial defendía una política de "apartheid" entre la tradición católica y la tradición africana, en realidad se

rompieron las barreras, gracias al pueblo que se presentaba como 'virgen' delante de los misioneros, pero mientras tanto...Es decir: los esclavos se presentaban como si fuera que no tenían cultura africana en sus venas, y los misioneros creían este mito que los esclavos no traían cultura de Africa.
No podía haber vida con el "apartheid", ni para la tradición africana ni para la católica. Por eso, se tiene que repensar el término "sincretismo", que en general es usado en un sentido peyorativo. El sincretismo es, sin embargo, un fenómeno inevitable y hasta vital también para la Iglesia Católica. El catolicismo popular en la sociedad esclavista de Curazao no bebía solamente de la fuente católica sino también de la africana; surgió así una experiencia religiosa afro-católica. Gracias a este sincretismo, la Iglesia Católica era viva en la sociedad esclavista de Curazao. Desde esta perspectiva el 'aprovechar' la cuestión católica de parte de los dominados era una forma de dar vida al catolicismo en el corazón del pueblo.
Pero no es suficiente el estar "en favor del sincretismo" (23). Es necesario estar también en favor de un nuevo ecumenismo. Es urgente el reconocimiento de la legítima alteridad de las creencias africanas en las Américas. Reconocer la autonomía de las religiones afroamericanas puede ser la base de un nuevo proyecto ecuménico con la religión cristiana. A través de este diálogo ecuménico, la teología de la liberación construirá una imagen de Dios, que no sea legitimadora del racismo ni de la represión de las expresiones religiosas africanas. Para poder anunciar esta nueva imagen de Dios, la teología de la liberación tiene primero la tarea de denunciar al Dios que justificó la esclavitud y el colonialismo, y a la historia de la Iglesia que practicó la persecución de las religiones afroamericanas.

11. Tanto Enrique Dussel como Pablo Richard han privilegiado la categoría de cristiandad en su periodización de la historia de la Iglesia en América Latina. Quisiera señalar brevemente que para la periodización de la historia de la Iglesia en Curazao, el concepto de cristiandad no nos resultó útil. Dussel sugiere que en el período colonial (1492-1808) era vigente el modelo de cristiandad, es decir, la Iglesia tenía la función de crear consenso para el sistema de dominación y, a cambio de esto, gozaba de un "status" de iglesia

privilegiada, protegida por el Estado (24). Nuestro estudio ha señalado que paralelo a este período colonial, en los siglos XVII y XVIII, a pesar de que la Iglesia Católica en Curazao no tenía un "status" privilegiado protegido por el Estado - este "status" lo tenía la Iglesia Reformada -, la Iglesia Católica tenía, sin embargo, la función de crear consenso a favor del sistema esclavista. Richard sugiere que siguió vigente el modelo de cristiandad en el período del surgimiento de Estados nacionales en América Latina (1808-1870) (25). Los nuevos Estados utilizaron a la Iglesia para imponer su dominación política y la Iglesia se dejó aprovechar, porque así podía mantener su "status" de iglesia privilegiada. Paralelo a este período, vimos que en Curazao el Estado, frente al desafío de la emancipación en el siglo XIX, buscó también, con éxito, mayor apoyo en la Iglesia Católica. Sin embargo, nuevamente no estaba vigente el modelo de cristiandad; la Iglesia Católica no tenía un "status" de iglesia privilegiada.

El concepto de cristiandad no solamente nos presenta problemas para la periodización, es también problemático, porque explica la relación Iglesia-Estado a base de los modelos de iglesia que los actores sociales 'predican'. La construcción de una Iglesia autoritaria, el fortalecimiento de la influencia y el poder de la Iglesia en la sociedad, podían ser explicados en este estudio como resultado inherente de la dinámica misma de un régimen religioso. Este proceso tuvo lugar no porque las prácticas eclesiásticas estaban basadas en cierto modelo de iglesia de los líderes religiosos. Y los momentos de colaboración y conflicto entre la Iglesia y el Estado podían ser explicados como resultado inherente de la relación de interdependencia entre estos dos regímenes. Este proceso tuvo lugar no porque las prácticas políticas estaban basadas en cierto modelo de iglesia de los políticos. Los modelos de iglesia, que los actores eclesiásticos o políticos tienen, no hacen la historia; un régimen religioso tiene su propia dinámica, inserta en el juego de interdependencias con el Estado.

Igual como resultó falsa la contradicción fe-religión, como si fuera que existiera un espacio, purificado de toda religiosidad, así también resulta falsa la contradicción Iglesia-Cristiandad, como si existiera un espacio, purificado de las interdependencias sociales. Dussel hasta concluye: "Cuando nos referimos a la cristiandad,

cuando demos un juicio negativo sobre ella, débese entender que no es la Iglesia" (26). Sin embargo, esta verdadera Iglesia ni existe ni resusitará. Existe solamente la Iglesia real, inserta en el juego de poder tanto a nivel de sus estructuras de control interno como de las de defensa externa. Nuestro estudio hizo un intento para superar el concepto de cristiandad como categoría de análisis social. En efecto ya quedó anunciada "la muerte de la cristiandad".

NOTAS.

Lista de revistas.

CF	Caraïbisch Forum
CNS	Catholijke Nederlandsche Stemmen
GGLT	Godsdienstig, Geschied en Letterkundig Tijdschrift voor Roomsch-Catholijken
GV	De Godsdienstvriend
HT	Historisch Tijdschrift
KM	De Katholieke Missiën
KMT	Koloniaal Missie-Tijdschrift
MW	Het Missiewerk
NWIG	Nieuwe West-Indische Gids
OM	Onze Missiën in Oost- en West-Indië
WIG	De West-Indische Gids

Introducción.

1. Cf. R. Römer (ed.): 1977.
2. A. Römer: 1984.
3. Bax: 1987, 4.
4. Elias: 1971, 101.
5. Bax, o.c., 6.
6. M. Weber, Basic concepts in sociology, trans. H.P. Secher, Nueva York 1972, 117.
7. Patterson: 1982, 2.
8. N. Elias, Het civilisatieproces, Sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen, vol. II, Utrecht 1983, 112-113.
9. N. Elias, Foreword - The sociology of community, A selection of readings (C. Bell y H. Newly, eds.), Londres 1974, p.XIX: "Co-operation and conflict... are ways of handling problems that arise when people become interdependent or more interdependent or in different ways than before. Seen as stationary conditions, conflict and co-operation appear as antagonistic and incompatible.
Seen as episodes in a process of changing reciprocal dependencies, they emerge as different ways of handling problems, particularly of power problems, inherent in that process".
10. Richard: 1978.
11. Ibid., 2.
12. P. Richard, La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios, CRIE, Documentos 20/21, México abril-mayo 1984.
13. Ibid., 2: "En la Iglesia de Cristiandad la relación fundamental es Iglesia-Poder, en la Iglesia Popular la relación esencial es Iglesia-Vida...La Iglesia Popular se inserta en la sociedad sin ninguna pretensión de poder. Rechaza también el poder político de la Iglesia, el poder eclesiástico..."
14. Richard: 1978, 16-18.
15. Cf. G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres, Lima 1979.
16. Maduro: 1980, 85-92.

17. Dahlhaus: 1924.
Goslinga: 1956.
18. Dahlhaus: 1924, 23: "Ook in de kolonie (i.e. Curaçao) waren er ambtenaren genoeg, om den wensch van hunne lastgevers in het vaderland uit te voeren, niet alleen, maar nog scherper aan te punten met de meest draconische bepalingen van willekeur tegen al wat katholiek is".
19. Goslinga: 1979, 134: "But he (i.e. Niewindt) realized only too well that emancipation was inevitable, and if it were not to end in disaster for the slaves as well as the colony, it must be prepared for, which to Niewindt meant that the slaves must be given a basic education and a Roman Catholic indoctrination. This purpose guided Niewindt's efforts from the beginning, bringing him at times into conflict with the colonial government...".
20. J. van Soest: 1980, 85-86: "In the socio-cultural field...the numerous smaller publications on church history present many facts but less insights...".
21. Esto es especialmente el caso para las obras de W.M. Brada y de M.D. Latour.
22. J. van Soest, o.c., 86: "...they should be deepened and integrated in a book-length study..".
23. E. Dussel: 1983, 56.

Capítulo I.

1. Encyclopedie: 1985, 443.
2. Cf. Goslinga: 1983.
3. Kunst: 1981, 125.
4. Schellekens: 1978, 37. Cf. también: J.P. van de Voort: 1973, 32.
5. Saignes: 1967, 43, 44, 63, 64, 69, 79, 80, 106, 128.
6. Encyclopedie: 1985, 443.
7. Goslinga: 1977, 36: "It seems correct to conclude that after 1716 the slave trade of the WIC went definitely downhill".
8. Kunst, o.c., 229-233.
Renkema: 1981, 188-194.
9. Emmer: 1974, 175.
10. Ibid., 103-104.
11. Hoetink: 1958, 70.
12. Ver anexo 7.
13. Hoetink, o.c., 19-22.
14. Para su historia: Emmanuel y Emmanuel: 1970.
15. Renkema: 1981, 107.
16. Cf. S. van Dissel (1806-1878), Curaçao, Herrineringen en schetsen, Leiden 1857, citado por Renkema, o.c., 95: los blancos "deben ascender más, deben poseer una plantación".
17. Renkema, o.c., 24.
18. Ibid., 253-257.
19. Para una descripción magistral de la sociedad esclavista de plantación en el Caribe anglófono: Patterson: 1975.
Para la plantación cubana en el siglo XIX: Fraginals: 1978.
Para la pluriformidad entre las plantaciones del Caribe: Florescano (ed.): 1975; Keith (ed.): 1977.

20. C. Marx, El Capital, III, Ed. Librería Allende, México 1977, 763: "El propietario de esclavos compra a su trabajador como adquiere su caballo...El propietario de esclavos que compra a un negro, su derecho de propiedad no le parece adquirido gracias a la institución de la esclavitud, sino por la venta y la compra de una mercancía. Pero la venta no crea el título mismo; no hace más que transmitirlo. El título tiene que existir antes de poder venderlo..."
21. Cardoso: 1982.
22. Renkema, o.c., 171.
23. Ibid., 240.
24. Ibid., 65-70.
25. Ibid., cap. 3.
26. Ibid., 179-180. Y cf. carta del Gobernador R.H. Esser, d.d. 9 de junio de 1848, a J.C. Baud; ARA, Collectie Baud, nr. 108.
27. Renkema, o.c., 183.
28. Los siguientes autores han calificado a la institución de la esclavitud en Curazao como suave: Hoetink: 1958, 108-117; Goslinga: 1956, 23; Römer: 1977, 31-35; Renkema: 1981, 138.
29. Renkema, o.c., 183-185.
30. Ibid., 237.
31. Ibid., 248-249.
32. Ibid., 254.
33. Tweede Rapport: 1856, 27.
34. Renkema, o.c., 254.
35. Ibid., 249.
36. Id.
37. Para esta perspectiva me ha inspirado: Genovese: 1967.
38. Hoetink: 1958, 125.
39. Renkema, o.c., 252, complementa mi argumentación: para un blanco de Curazao, que querría respetar la estratificación social y que tenía pocas posibilidades de obtener un puesto en el gobierno o de destacarse en el comercio, la posesión de una plantación era racional; además, vender la plantación en un tiempo de crisis económica significaba venderla a un precio por debajo de su valor, y por la crisis era difícil de encontrar a un comprador.
40. Tweede Rapport: 1856, 278.
41. Id.
42. Carta de J.J. Putman, d.d. 18 de abril de 1837, en: KMT 21 (1937) 310.
43. Renkema, o.c., Anexo 4, 339-343, que contiene datos sumamente útiles sobre la cantidad de esclavos por plantación, entre 1820-1863.
44. Son cálculos que hice a base de Id.
45. Tweede Rapport: 1856, 278.
46. Renkema, o.c., 126.
47. Ibid., 117.
48. Römer: 1977, 52-53, defiende que casi la mitad de los esclavos trabajaba en la ciudad. Pero las cifras que Römer utilizó no son confiables, como señalo Renkema, o.c., 295, nota 50.
49. Conversación con H. van der Meulen, d.d. 29 de mayo de 1855, en: Tweede Rapport: 1856, 255.
50. Römer, o.c., 33.
51. Hoetink, o.c., 122.
52. Kunst: 1981, 257.
53. Goveia: 1970, 51.
54. Goslinga: 1956, 32-33.
55. Patterson: 1982, 334.

56. Ibid., 31-32.
57. Ibid., 81.
58. Ibid., 13.
59. Ibid., 38.
60. Ibid., 28.
61. Kunst, o.c., 181.
62. Cf. Publikaties, I , p.351-352: Publikatie d.d. 14 de diciembre de 1768.
63. Kunst, o.c., 257. Antes de 1815 este tipo de publicaciones fueron constantemente repetidas : Publikaties, II, p.505, 511, 792.
64. Publikatie d.d. 24 de noviembre de 1795, en: Paula (ed.), 1795, p.313-316.
Cf. Kunst: 1981, 181.
65. Publikatie d.d. 29 de septiembre de 1824, en: Goslinga: 1956, Anexo 1, 145-148.
66. Kunst, o.c., 258.
67. Gobernador J.B. Gravenhorst, d.d. 21 de julio de 1854, en: Tweede Rapport: 1856, 151.
68. F. Tannenbaum, Slave and Citizen, The negro in the Americas, Nueva York 1946, 127.
69. Hoetink: 1973.
70. Hoetink: 1958, 108-117.
71. Harris: 1969.
72. Genovese: 1969.
73. Es mi crítica a Renkema: 1981, 130-140.
74. Cf. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 20 de febrero de 1849, en: Dahlhaus: 1924, 434-438.
75. Cf. M.D. Teenstra (1795-1864), De Nederlandsche West-Indische eilanden, I, Curaçao, Amsterdam 1836, reeditado Amsterdam 1977, 169-170. Y del siglo XVIII: El Informe de los Comisarios Van Grovenstein y Boeij de 1789, citado por Goslinga: 1956, 37-38.
76. Conversación con J.J. Putman, d.d. 4 de septiembre de 1855, en: Tweede Rapport: 1856, 277-278.
77. Ibid., 278.
78. Publikatie d.d. 14 de febrero de 1857, en: Goslinga: 1956, Anexo 3, 151-156.
79. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de julio de 1848, en: GV 61 (1848) 304-308.
Conversación con J.J. Putman, en: Tweede Rapport: 1856, 278.
80. Saignes: 1967, 63.
81. Ibid., 128.
82. Goslinga: 1956, 35.
83. Kunst, o.c., 181.
84. Renkema, o.c., 132.
85. Ibid., 131.
86. Apenas se empezó con una exploración científica a nivel del 'oral history' en el Instituto de Archeología y Antropología de las Antillas Holandesas en Curazao bajo la guía de Drs. Rose Mary Allen. Le agradezco los datos que me proporcionó. Agradezco también a P. Brenneker, folklorista conocido de Curazao, quien me facilitó su último libro inédito, pero el no utilizó técnicas de investigación científica.
87. Cf. Renkema: 1981, 136.
88. Kunst: 1981, 257.
89. Renkema, o.c., 107.
90. Ibid., 110.
91. Ibid., 102-103.

92. Ibid., 123.
93. Ibid., 98.
94. Ibid., 97.
95. Para estos datos: Ibid., 107-111.
96. Ibid., 183.
97. Ibid., 73-74.
98. Ibid., 95.
99. Hoetink: 1958, 22.
Renkema, o.c., 95.
100. Id.
101. G.B. Bosch (1794-1837), Reizen in West-Indië, 3 vol., Utrecht 1829, 1836, 1843. Citado por E. Kamerbeek, Landhuis Ascension, Curaçao 1980, 31-46.
102. Para esta perspectiva me ha inspirado: Genovese: 1972.
Cf. Renkema, o.c., 95.
103. Citado por Kunst, o.c., 206.
104. Hoetink: 1969.
105. Renkema, o.c., 95-96.
106. De una mulata, propietaria de una pequeña plantación, Maritje Grotenstam, un alto funcionario del gobierno decía: "..zich nooit verheft boven haar staat noch couleur.." (Paula, 1795, p.210).
107. Renkema, o.c., 96.
108. Para la definición de estos términos: Handler: 1974.
109. Hoetink: 1969.
110. Cf. Conversación con J.J. Putman, en: Tweede Rapport: 1856, 295.
Y R.H. Esser, en: Ibid., 299.
111. Paula (ed.), 1795, p.299.
112. Un cuerpo milicial de 'libres' luchó en 1795 en contra de los esclavos revolucionarios (Diario de B. Senor (1742-1833), en: Nooyen: 1974, 30-31), así que debemos hacer diferenciaciones dentro del grupo de 'libres'.
113. Koloniaal Verslag 1821; CHA, nr. 4844.
114. Koloniaal Verslag 1823; CHA, nr. 4846.
115. Conversación con I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 29 de mayo de 1855, en: Tweede Rapport: 1856, 228-229.
Cf. las reflexiones al respecto de Patterson: 1982, 253-254.
116. L. de Hoog: 1983, 38.
El Director de la Compañía de las Indias Occidentales escribió: "Era notorio que una esclava anciana, que ha estado en Hato por más de 40 años, quien ya no tenía que trabajar pero que sí recibía comida, se integró al grupo de asesinos" (Ibid., 42).
No podía entender por qué una anciana que tenía comida, arriesgaba su vida; indica que era una lucha por la libertad.
117. Paula (ed.), 1795, p.284.
118. Carta del fiscal Th. van Teylingen al Gobernador, d.d. 25 de septiembre de 1795: "..En welkens voorneemen geweest was zich meester van dit eiland te maken...en een Gouvernement van neegers te formeeren..." (Ibid., p.175).
119. Informe del líder del ejército represor Van Westerholt, d.d. 5 de octubre de 1795, en: Ibid., p.294.
120. Ibid., p.295-296.
Publikatie d.d. 24 de noviembre de 1795, en: Ibid., p.311.
121. CHA, nr. 257. Ver anexo 10.
122. El primero de julio de 1841 huyó un grupo de seis esclavos del mismo propietario, el 25 de agosto de 1856 huyó un grupo de doce esclavos de distintos propietarios con un barco; CHA, nr. 257.

123. Cf. Saignes: 1967, 277-280.
La huída de esclavos en este período era una constante preocupación de las autoridades civiles. Ya en 1743 la autoridad máxima de la isla publicó decretos que estaban relacionados con la huída de esclavos y que fueron repetidos en los siguientes años.
Publikaties, I, p.229, 281, 292, 319, 372.
Publikaties, II, p.454, 462, 466.
124. Cf. Hoetink: 1958, 125, habla del "slavengedragspatroon" y es el variante curazaleño del término "cultura del esclavo" de Genovese.
125. Gutman: 1976, 604.
126. Es una de las ideas centrales del opus magnum de Genovese: 1974.
127. Cf. Patterson: 1982, 338, que cita el proverbio favorito de los esclavos de Jamaica: "play fool to catch wise".

Capítulo II.

1. Goslinga: 1964.
2. Euwens: 1930, 317-318.
3. Cardot: 1973, 53-55.
4. Citado por Goslinga: 1958, 33.
5. Cardot, o.c., 55.
6. Los indígenas que fueron incorporados en la pastoral eran llamados "fiscales"; Prien: 1978, 225.
7. Euwens: 1931, 124
8. Ibid., 123
9. Ibid., 125.
10. Citado por Gijlswijk: 1923, 305.
11. J. Benigno van Luijk, "El P. Agustín Beltrán Caicedo y Velasco, Prefecto Apostólico de Curazao (1715-1738), en: Missionalia Hispánica, vol.49, enero-abril, Madrid 1960.
12. Cardot, o.c., 399-400.
13. Carta de A.B. Caicedo y Velasco, Prefecto de las misiones de Curazao, Aruba y Bonaire, d.d. 28 de marzo de 1721; APF,SC-AA, vol.1, fol.380-381.
14. Citado por Gijlswijk, Geschiedenis: 25 de agosto de 1739.
15. Cardot, o.c., 402.
16. En Surinam en los siglos XVII y XVIII y hasta principios del siglo XIX, los plantadores obstaculizaron el proceso de cristianización de los esclavos. En 1786 había 600 plantaciones con 53.000 esclavos y solamente había 200 a 300 católicos(J.L.F. Dankelman, Peerke Donders, Schering en inslag van zijn leven, Hilversum 1982, 58). En 1786-1788 había solamente 5 bautismos en la Iglesia Católica (APF, SC-BO, vol. 24, fol.390); la Iglesia pudo incrementar sus actividades en Surinam en el curso del siglo XIX, especialmente después de 1825 (APF, SC-BO, vol.24, fol.393). A partir del siglo XIX también los Hermanos de Moravia incrementaron sus actividades misioneras entre los esclavos (J.M: van der Linde: 1956). En 1830 los Hermanos trabajaban en 15 de las 460 plantaciones, en 1836 en 50, en 1848 en 130. En 1859 ya tenían 25.586 miembros, mientras que había 9.500 católicos.
17. Carta de J.F.A. Kistemaker, d.d. 15 de septiembre de 1838, en: GGLT 2(1839)18-26, 20. Esta obrita de Kistemaker es, según mis conocimientos, el primer estudio de la historia de la Iglesia en Curazao.
18. Citado por Euwens: 1931, 106-107.
19. Knappert: 1928, 31-32.

20. Hartog: 1969, 15.
21. Cf. Euwens: 1930, 321.
22. Knappert, o.c., 1.
23. Ibid., 131.
    Krafft: 1951, 27.
24. Hartog, o.c., 54.
25. Ibid., 53.
26. Knappert: 1934, 37.
27. Ibid., 39.
28. Ibid., 38.
    G.F. de Jong: 1971, 434.
29. Ver algunas quejas en: GA, ACA, Brieven uit Curaçao no. 68, fol. 108-109, 110, 112, 114, 116, 118.
30. Knappert: 1939, 37.
31. Ibid., 38.
32. Carta del pastor W. Rasvelt, d.d. 29 de enero de 1742; GA, ACA, Brieven uit Curaçao no. 69, fol. 66-68.
33. Ibid., fol. 67.
34. Este informe es de W.A.I. van Grovenstein y W.C. Boeij, citado por Dahlhaus: 1924, 393.
35. Dahlhaus, o.c., 415.
36. Cf. G.B. Bosch (1794-1837), Reizen in West-Indië, vol.1, Utrecht 1829, citado por M.A. Abbenhuis, "Het apostolisch vicariaat van Suriname, Een historische schets", en: KMT 19(1936)176.
37. Citado por G.A.N. Scheltema de Heere, "Bezoek van een Haarlemmer aan Suriname en Curaçao in 1861 en 1862", en: WIG 25(1943)342.
38. Emmanuel: 1955, 144.
    Krafft: 1951, 45.
39. L. de Hoog: 1983, 18.
40. Karner: 1969, 28.
41. Ibid., 29.
42. Ibid., 11.
43. Emmanuel y Emmanuel: 1970, 1036.
    Ya del año 1735 hay dos listas en el Archivo de la Compañía de las Indias Occidentales con el nombre de judíos, residentes en Curazao, con la cantidad de esclavos que poseían; Krafft, o.c., 49-50.
44. Maduro: 1934, 77.
45. Hartog: 1969, 54.
46. Karner, o.c., 14-15.
47. Hoetink: 1967, 97: "By a 'segmented society' I understand a society which at its moment of origin consists of at least two groups of people of different races and culture, each having its own social institutions and social structure; each of these groups, which I shall call segments, having its own rank in the social structure, and society as a whole being governed by one of the segments".
48. Ibid., 111.
49. Hoetink: 1958, 156.
50. Citado por Gijlswijk: 1922, 210.
51. Hoetink: 1967, 112: "Formal membership of the Dutch Reformed Church was one of the characteristics of the segment from the mother country".
52. Hoetink: 1967, 115: "But, however liberal...race relations may have been in Curaçao, there did originate rigid codes of behaviour to regularize social relations between whites and negroes as the two extremes of the local hierarchy. It was characteristic that the mother-country segment, with its pseudo-homogeneous view and negation of the 'other', carefully avoided spreading the Protestant

faith amongst the negro segment, notwithstanding strong pressure in this direction by the Company directors in the Netherlands. Rather than contribute in real terms to religious and therefore cultural assimilation, they permitted Catholic missionaries in the island, albeit reluctantly. Protestant conversion of the negroes would not only have affected the mother-country status symbol, but would also have meant the recognition of the other segment as being potentially equal. This was in conflict with the pseudo-homogeneous view, for in order to be able to continue to ignore the others, to maintain the fiction of being an extension of the mother country (or of Amsterdam), the 'others' must remain as separate as possible".

53. Genovese: 1972.
54. Th.H.J. Clemens, "De omwenteling van 1795", en: Spiegel Historiael, diciembre de 1978, número especial - Aspecten van de katholieke emancipatie in de negentiende eeuw, 729-735.
55. Ibid., 730.
56. Conversación con H. van der Meulen, d.d. 29 de mayo de 1855, en: Tweede Rapport: 1856, 260.
57. Citado por Hartog: 1969, 50.
58. Decisión del Gobernador I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 22 de junio de 1850, en: Dahlhaus: 1924, 127-130.
59. Carta de B. Smit, Párroco de Sta. Maria, d.d. 7 de diciembre de 1847, en: GV 60(1848)156.
60. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de enero de 1845, en: GV 54(1845)186.
61. Carta de J.J. Putman, d.d. 22 de abril de 1842, en: GV 49(1842)32.
62. Dahlhaus: 1924, 440-441.
63. Bastide: 1967, 46.
64. Para un amplio tratamiento y edición de los cuentos de Nanzi: Baart: 1984.
65. Para la historia del texto: Ibid., 12-15.
66. Römer (ed.): 1977, Inleiding, 7.
67. Baart: 1984, 9.
68. Ibid., 29.
69. N. van Meeteren: 1947, 136.
70. Triebels: 1980.
71. Ibid., 14.
72. Baart, o.c., 232-233.
73. Schoffeleers: 1987, 257: "Oral history may be described as a discussion between social groups about the meaning the past has for each of them".
74. Baart, o.c., 235.
75. Schweitz: 1980, 57.
76. Kunst: 1981, 212.
77. Cf. Baart, o.c., 236, menciona que los dominados de la sociedad esclavista buscaban una forma de protesta que no estaría expuesta a la represión.
78. Publikaties, I, p.218.
79. Publikaties, I, p.270-272; 308-309.
80. A. van Gennep: 1960, 164.
81. Cf. la interpretación impresionante de Genovese (: 1974) del papel de la religión de los esclavos en el Sur de Estados Unidos, y aclarada en su obra más reciente (: 1979, 7-8).
82. L. de Hoog: 1983, 46-47.
83. Paula (ed.), 1795, p.268-271.
84. Ibid., p.268.
85. Id.

86. Ibid., p.269.
87. Ibid., p.271.
88. Triebels: 1986, 6-7.
89. Paula (ed.), 1795, p.271.
90. Ibid., p.164.
91. Recibí estas informaciones del distinguido africanista M. Schoffeleers. Para la rebelión maji-maji (en el caso de Tanzanía se creía que las balas del enemigo se iban a transformar en agua=maji-maji), ver: B. Davidson, The African Genius, An introduction to african social and cultural history, Boston 1969, 272-273.
92. Genovese: 1979, 28.
93. Paula (ed.), 1795, p.209: Informe del fiscal al Gobernador, d.d. 20 de octubre de 1795.
94. Ibid., p.107.
95. Carta de A. De Bruyn, Prefecto de la misión de Curazao, al Nuncio en Bruselas, d.d. 13 de agosto de 1773; en: Romeinse Bescheiden, p.326-328.
96. Carta de Th. Brouwers, Prefecto de la misión de Curazao, al Nuncio en Bruselas, d.d. 20 de abril de 1784; en: Romeinse Bescheiden, p.498-502.
97. Gijlswijk, Geschiedenis: 16 de junio de 1785.
98. Kunst: 1981, 130.

Capítulo III.

1. Encyclopedie: 1985, 82-83.
2. Meersman: 1931, 587.
3. Carta de J. Rodier, Gobernador de Curazao, d.d. 31 de enero de 1777, al Nuncio en Bruselas; APF, SC-AA, vol.2, fol.333.
4. Carta de Th. Brouwers, d.d. 30 de enero de 1777, al Nuncio en Bruselas; APF, SC-AA, vol.2, fol.334.
5. Carta de Th. Brouwers, d.d. 12 de marzo de 1784, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-AA, vol.2, fol.524-527.
6. Id.: "commune hic idioma quod crioola dicitur, mixtura est e gallica, hispanica et hollandica linguis".
7. Th. Brouwers, Status ecclesiae romano catholicae in Curaçao, del año 1784, d.d. 30 de mayo de 1785; APF, SC-AA, vol.2, fol.486.
8. Carta de Th. Brouwers, d.d. 12 de abril de 1782, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-AA, vol.2, fol.407; menciona que en 1781 46 parejas contrajeron matrimonio en la Iglesia. Relato de Th. Brouwers al Nuncio en Bruselas, d.d. 7 de febrero de 1783; Romeinse Bescheiden, p.461; menciona que había 47 matrimonios en 1782
9. Para una copia de esta carta: GH, AA, nr. 928.
10. Para una copia de este Decreto: GH, AA, nr. 928: "Cui S. Congregationis sententia...ut supra matrimonia testibus non adhibitis coram solo parocho in radice sanavit et in posterum permitit ut durante legitimo impedimento contrahantur".
11. Carta de A. De Bruyn, d.d. 13 de agosto de 1773, al Nuncio en Bruselas; Romeinse Bescheiden, p.326-328.
12. Reunión General de Propaganda Fide, 31 de enero de 1774; Romeinse Bescheiden, p.334-335.
13. Carta de Th. Brouwers, d.d. 9 de mayo de 1784, al Nuncio en Bruselas; Romeinse Bescheiden, p.503-504.
14. Ibid., p.503: "Verum iam a multo tempore haec lex hic observata non fuit ex conviventia eorum, quorum interest".

15. Ibid., p.504.
16. Id.: "Quid igitur faciendum cum duobus mancipiis qui de consensu dominorum suorum volunt inire matrimonium?"
17. Carta del secretario del Nuncio en Bruselas, d.d. 10 de agosto de 1784, al Prefecto de Propaganda Fide; Romeinse Bescheiden, p.507.
18. Pro-Memoria del Nuncio a los Ministros Plenipotenciarios residentes en Bruselas, octubre de 1784; Romeinse Bescheiden, p.528-529.
19. Instructio ad praefectum missionum insulae Curaçao circa matrimonia pauperum, d.d. 30 de mayo de 1785; Romeinse Bescheiden, p.549-550.
20. El 13 de septiembre de 1784 la Congregación de Propaganda Fide respondió a Brouwers, preguntando si había una ley que prohibía el matrimonio de esclavos; Romeinse Bescheiden, p.511. Esto indica de que en Roma no tenían ninguna noción de que el esclavo era considerado como no-persona por la ley.
21. Romeinse Bescheiden, p.550.
Carta de la nunciatura en Bruselas a Th. Brouwers, d.d. 19 de julio de 1785; APF, SC-AA, vol.2, fol.479; menciona que enviaron esta Instrucción de Roma a Brouwers.
22. Carta del Nuncio en Bruselas al Prefecto de Propaganda Fide, d.d. 13 de septiembre de 1785; APF, SC-AA, vol.2, fol.483.
Carta de Th. Brouwers, d.d. 6 de junio de 1785; APF, SC-AA, vol.2, fol.484-485.
23. Gijlswijk: 1923, 305. Y Gijlswijk: 1922, 209.
No es la única prueba, ver también: Goslinga: 1956, 25.
24. Encyclopedie: 1985, 82-83.
25. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 1 de septiembre de 1828, al Gobernador de Curazao; Dahlhaus: 1924, 99-102.
26. Gijlswijk, Geschiedenis: 6 de enero de 1821.
27. Ibid.: 8 de agosto de 1819.
28. Conversación con J.J. Putman, en: Tweede Rapport: 1856, 273-274.
29. Ibid., 274.
30. Gijlswijk: 1923, 302.
31. Citado por Gijlswijk: 1922, 214-215.
32. Ibid., 216-217.
33. Ibid., 211 y 218.
34. Citado por Ibid., 220-221.
35. Ibid., 221: "El Consejo Colonial...prohibe totalmente a los sacerdotes Th. Brouwers y Schinck de casar a esclavos y solamente pueden casar a libres cuando presentan constancia de su matrimonio civil". Esta decisión fue presentado a Brouwers por el fiscal, el 19 de abril de 1785: Traduzione del Decreto Fiscale insinuato al P. Brouwers, Dato a Curazao, li 19 aprile 1785, Th. van Teylingen, fiscale; APF, SC-AA, vol.2, fol.487.
36. Citado por B. de Gaay Fortman: 1928, 363.
37. Carta del Ministro de Colonias al Gobernador General de las Propiedades Holandesas en las Indias Occidentales, d.d. 27 de enero de 1835. Y la carta del Gobernador General al Gobernador de Curazao, d.d. 12 de mayo de 1835.
CHA, nr. 3594.
38. Carta del Gobernador General, Paramaribo d.d. 27 de enero de 1845; ARA, Ned.W.I.Bez., nr. 531.
39. Id.:"...moet ik..nog opmerken, dat zich daaronder sommigen bevinden,die zich tijdens het aangaan van hun kerkelijk huwelijk in slavernij bevinden. Tot deze in het bijzonder komt het mij voor, dat de verzochte gunst zich niet kan uitstrekken, omdat...er geen wettelijke bepalingen bestaan, die aan zoodanige huwelijken burgerlijke regten toekennen".

40. Gobernador J.B. Gravenhorst, d.d. 21 de julio de 1854, en: Tweede Rapport: 1856, 151-152: "Wettige huwelijken bestaan onder de slaven niet; maar dezelver zamenleving...wordt somtijds kerkelijk ingezegend, met toestemming van den meester.
Deze zoogenaamde huwelijken zijn in de laatste jaren zeer toegenomen".
41. Una copia se encuentra en: ARA, MvK-I, nr. 3815: Notulen van de Raad van Politie, d.d. 19 de octubre de 1819.
42. Meersman: 1931, 594-595.
43. Súplica de J. Stöppel al Rey, 1817; GH, AA, nr. 929. Ver anexo 1.
44. ARA, MvK-I, nr. 3810: Notulen van de Raad van Politie van Curaçao, d.d. 29 de julio de 1818.
45. Goslinga: 1956, 45.
46. Ibid., 46.
47. Ibid., 49.
48. Id.
49. Citado por Dahlhaus: 1924, 412.
50. Hasta en la esclavitud interna en el continente africano el elemento de diferenciación era la cuestión del matrimonio.
Schoffeleers: 1987, 269: "The most fundamental difference between a slave and a freeman among the Mang'anja was that the latter had a right and the former had no right to marry".
51. Citado por Dahlhaus: 1924, 412.

Capítulo IV.

1. Nooyen: 1974, 9.
2. Gijlswijk, Geschiedenis: 26 de marzo de 1772.
3. Ibid.: 30 de octubre de 1742.
4. Ibid.: 1 de noviembre de 1742.
5. Ibid.: 8 de noviembre de 1745.
6. Ibid.: 12 de julio de 1745.
7. Ibid.: 13 de febrero de 1747.
8. Ibid.: 27 de febrero de 1747.
9. Ibid.: 28 de febrero de 1747.
B. de Gaay Fortman: 1924, 169-170.
10. Gijlswijk, Geschiedenis: 28 de febrero de 1747.
11. Publikatie d.d. 28 de febrero de 1747; Publikaties, I, p.246.
12. L. de Hoog: 1983, 38-44.
13. Gijlswijk, Geschiedenis: 4 de abril de 1751.
Publikatie d.d. 7 de abril de 1751; Publikaties, I, p.277-278.
14. Gijlswijk, Geschiedenis: 3 de mayo de 1756.
15. Ibid.: 31 de julio de 1756. Lo peculiar de Gambier fue que bautizó a muchos esclavos adultos y anotaba en el Libro de Bautismo el pueblo de donde provenían los bautizados: louango, congo, carrabarri, mandinga, jambo, longo, mambi, wawoe, etc.
(Ibid.: 14 de julio de 1757). Alonso de Sandoval en su obra clásica de 1627, anota los siguientes pueblos de la Africa Occidental de donde provenían los esclavos que llegaban a América y que son casi iguales a los anotados por Gambier: loango, congo, ambo, mandingas, caravalies (: 1956, 14-18).
16. Este Reglamento para sacerdote y mayordomos del Gobernador I. Faesch d.d. 20 de septiembre de 1756, fue publicado integralmente en: Publikaties, I, p.306-308.
17. Citado por B. de Gaay Fortman: 1928, 507.

18. El 24 de abril de 1825 se celebró la unificación de los reformados y los luteranos en una Iglesia Protestante Unida de Curazao (Ibid., 503). De otro lado, en 1821, la comunidad judía se dividió en dos grupos (Ibid., 514-515).
19. Gijlswijk, Geschiedenis: 4 de noviembre de 1823.
20. Esta historia fue el tema de una novela: M. Miranda, De Verwachting, 's-Gravenhage 1959.
21. Cf. Carta del fiscal al Gobernador, d.d. 3 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II (= junio a diciembre de 1824).
22. Carta del fiscal al Gobernador, d.d. 2 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II; nr. 717, fol.123-124.
23. B. de Gaay Fortman: 1928, 508; refiere a su artículo de 1927.
24. Carta de I.J. Rammelman Elsevier Sr. al sacerdote católico en función, d.d. 28 de mayo de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II; nr. 717, fol.121.
25. Carta de Joaquín de la Ollería, d.d. 31 de mayo de 1824, al Señor Fiscal, Juez político de esta isla; ARA, OAC-I, nr. 314-II.
26. Carta del fiscal I.J. Rammelman Elsevier Sr. a J. de la Ollería, d.d. 31 de mayo de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II; nr. 717, fol.122.
27. Carta del fiscal al Gobernador P.R. Cantz'laar, d.d. 1 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II; nr. 717, fol.122-123.
28. Carta del fiscal al Gobernador, d.d. 2 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II; nr. 717, fol.123.
29. B. de Gaay Fortman: 1927, 349.
30. Carta de J. de la Ollería, d.d. 9 de junio de 1824, al Gobernador; ARA, OAC-I, nr. 314-II.
31. Declaración de B. Senior ante el fiscal, d.d. 10 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II.
32. En los diarios de B. Senior (1742-1833) y B. Senior Jr. (1791-1873) quienes ambos eran sacristanes de la iglesia de Sta. Ana, no hay ninguna referencia a lo sucedido del primero de junio de 1824. Nooyen: 1974, 97.
33. B. de Gaay Fortman, o.c., 350-351.
34. Que la iglesia quedó cerrada después del primero de junio, fue por responsabilidad de los mayordomos que no podían decir si ni no al sacristán, según la declaración de B. Senior.
35. Relato de W. Dittinger, d.d. 2 de junio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 314-II.
36. Estos interrogatorios ante los Comisarios Specht y Meyer, d.d. 11 de junio de 1824, se encuentran en: ARA, OAC-I, nr. 314-II.
37. Aunque J. de la Ollería lo negó, es lo más lógico, como fue la opinión del fiscal, en su carta del 15 de junio de 1824 al Gobernador; ARA, OAC-I, nr. 314-II: "Hierbij heb ik de eer UE in te zenden de kopylijke interrogatoriën en responsiven van Lorant Latri en J. de la Ollería, wegens het voorgevallene van de eerste juni.. Uit confrontatie van deze beide tegen elkander zal UE kunnen ontwaren het insidieuse van de inhoud der missive van de laatstgemelde aan UE van de tweede regardeerende zijn zogenaamde voorzigtige handelinge, en de fautive uursbepaling, ten einde het doen voorkomen of zonder enige oploop dadelijk zoude overvallen geweest zijn, bij het ontfangen der boodschap van kerkmeesteren en derzelver aanschrijving.."
38. Carta del fiscal, d.d. 25 de junio de 1824, al Gobernador; ARA, OAC-I, nr. 314-II.
39. Dahlhaus: 1924, 51.
40. Carta del sacerdote Salvador García Ortigosa, d.d. 17 de junio de 1824, al Gobernador; ARA, OAC-I, nr. 314-II: "Diecisiete días hay

que estamos suspensos del exercicio de las funciones de nuestro ministerio y estado...Nuestro ministerio es de paz...Esto y tan solamente esto, es lo que nos obliga a suplicar...a Vuestra Excelencia ...permitirnos...el exercicio de nuestro ministerio".

41. Carta del fiscal, d.d. 12 de junio de 1824, al Gobernador; ARA, OAC-I, nr. 717, fol.127.
42. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 29 de marzo de 1849, al Gobernador de Curazao (se trataba del padre Romero, que estaba trabajando en Aruba); CHA, nr. 3658.
43. El original de este documento único se encuentra en: ARA, OAC-II, nr. 37.
44. Citado por P.A. Euwens, Barber, De oudste buitenparochie van Curaçao, 1832-1932, Curaçao 1932, 10-12. Este mismo estudio fue publicado en: KMT 15(1932)122-126, 145-152, 225-234.
45. Carta del Gobernador General en Suriname al Director de Curazao, d.d. 11 de diciembre de 1828; CHA, nr. 3588.
46. Dahlhaus: 1924, 104.
47. Citado por Euwens, o.c., 15-16.
48. Ibid., 17.
A fines de febrero de 1832 empezó a funcionar de nuevo la iglesia en Barber. A fines de mayo de 1832 falleció el propietario y dejó muchas deudas, por las cuales se tenía que vender a la plantación, pues, también a la capilla. Entonces Niewindt compró toda la plantación.
49. Ibid., 19-20.

Capítulo V.

1. Encyclopedie: 1985, 82-83.
2. Goslinga: 1956, denomina este período "tijdperk der geregelde missionering", que es un término descriptivo y no analítico.
3. M.J. Niewindt, "Schets der missie van Curaçao", d.d. 1 de agosto de 1854, en: GV 73(1854)199-215.
4. Para los trámites para obtener el permiso oficial para la construcción de la iglesia en Sta. Rosa, ver: CHA, nr. 3595 y 3596.
5. M.J. Niewindt, o.c., 207.
Dahlhaus: 1917.
6. Gijlswijk, Geschiedenis: 7 de julio de 1851.
7. Dahlhaus: 1924, 123.
8. Para la historia del hospital St. Elizabeth: Engels: 1981.
9. Dahlhaus: 1924, 378.
10. Gouvernementsjournaal, d.d. 11 de enero de 1854; ARA, MvK-II, nr.6699.
11. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 21 de abril de 1829; APF, SC-AA, vol.4, fol.344.
Gijlswijk, Geschiedenis: 31 de mayo de 1834.
12. Ibid.: 31 de mayo de 1834.
13. Ibid.: 30 de noviembre de 1846.
14. Ibid.: 1855.
15. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 18 de enero de 1845, a R.F. van Raders; ARA, OAC-II, nr. 54: enero de 1845.
16. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 28 de octubre de 1843, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-AA, vol.7, fol.483 y 485.
17. Carta del Prefecto de Propaganda Fide, d.d. 2 de marzo de 1844, a M.J. Niewindt; APF, SC-AA, vol.7, fol.524-525.

18. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 10 de diciembre de 1844, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.24, fol. 596.
19. Gijlswijk, Geschiedenis: 2 de mayo de 1842.
20. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 30 de noviembre de 1850, a Mons. Belgrado; RU, AA, nr. 2511.
21. M.J. Niewindt, Status Vic. Apost., d.d. 5 de noviembre de 1850; APF, SC-BO, vol.26, fol.612-617.
22. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 30 de noviembre de 1850, a Mons. Belgrado, Internuncio en La Haya; RU, AA, nr. 2511.
23. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 28 de mayo de 1847 a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr. 2511.
24. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 27 de junio de 1825; APF, SC-AA, vol.4, fol.258.
25. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 23 de julio de 1857, al Prefecto de Propaganda Fide, junto con status vic. apost.; APF, SC-AA, vol.9, fol.325-332.
26. M.J. Niewindt, Status Vic. Apost., d.d. 5 de noviembre de 1850; APF, SC-BO, vol.26, fol.612-617.
En Sta. Ana estaba de párroco A. van Leest, con 3 vicarios; Sta. Rosa tenía J.J. Putman, con un vicario; Sta. María, B. Smit con un vicario; S. Willibrordo, A. Ledel con un vicario; S. Pedro, J. van Gastel; S. José, Mons. Niewindt con un vicario.
27. Carta de J.J. Putman, d.d. 23 de abril de 1837, en:KMT 20(1937)312.
28. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 28 de mayo de 1847, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511.
29. Notulen van de Raad van Politie van Curaçao d.d. 28 de diciembre de 1819; ARA, MvK-I, nr. 3815.
30. Carta de J.J. Pirovano al Gobernador, d.d. 19 de octubre de 1819; ARA, MvK-I, nr. 3815.
31. Notulen van de Raad van Politie, d.d. 28 de diciembre de 1819; ARA, MvK-I, nr. 3815.
32. Gijlswijk, Geschiedenis: 1820.
33. En Dahlhaus: 1924, 151-181, se encuentra una recopilación cronológica y edición de todos los documentos de ambos partidos entre 1824 y 1848. Para el período posterior a 1848 dependo de mi propia investigación archivística.
34. Carta de miembros de la Iglesia Católica al Gobernador, d.d. 14 de junio de 1824. Tratada en la reunión del Consejo de Policía, el 7 de julio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 472, fol.342.
35. Reunión extraordinaria del Consejo de Policía el 7 de julio de 1824; ARA, OAC-I, nr. 472, fol.170-171.
36. Se encuentra en: ARA, MvK-I, nr. 3825: 7 de julio de 1824.
37. Dahlhaus: 1924, 87.
38. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 30 de octubre de 1835, a Mons. C.L. van Wijkerslooth, en: Ibid., 151-153.
39. Ibid., 152.
40. Ibid., 153.
41. Ibid., 178-179.
42. En: Ibid., 158-162.
43. Ibid., 160.
44. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 16 de agosto de 1848, en: Ibid., 162-166.
45. Carta de doce miembros de la Iglesia Católica al Gobernador, d.d. 30 de septiembre de 1848; en Ibid., 167-171.
46. Carta de M.J. Niewindt, octubre de 1848, al Gobernador; en Ibid., 172-176.
47. Ibid., 176.

48. Ibid., 177-178.
49. Requesten aan de Gezaghebber, d.d. 19 de diciembre de 1844; ARA, OAC-II, nr. 153, fol.19.
50. Decisión del Gobernador R.H. Esser, d.d. 12 de octubre de 1848; en Dahlhaus: 1924, 179.
51. Carta del Ministro de Relaciones Exteriores, temporalmente encargado con el Departamento de Asuntos de la Religión Católica, al Obispo de Curium, Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 18 de noviembre de 1850; CHA, nr. 3658.
52. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 21 de mayo de 1851, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; CHA, nr.3658.
53. Carta del Departamento de Asuntos de la Iglesia Católica al Ministro de Colonias, d.d. 11 de septiembre de 1851; CHA, nr.3658.
54. Agenda Koloniën 1851 - Geheim, d.d. 30 de septiembre de 1851; CHA, nr.3658.
55. Es importante recordar aquí que en el siglo XVIII, con el conflicto de 1747, los mayordomos estaban de lado de los blancos en contra de la movilización de los dominados.
Cf. B. de Gaay Fortman: 1924, 169-170.
56. Gijlswijk, Geschiedenis: 14 de abril de 1837.
57. Carta de J.J. Putman, 1837; CNS 4(1838)351-352.
58. Gijlswijk, Geschiedenis: 14 de junio de 1838.
59. J.H. Hofman escribió sobre la vida de J.J. Putman, en: Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 32(1907)184-192.
60. Carta de J.J. Putman a sus padres, enviada el 19 de julio de 1837 desde Curazao, publicada en: KMT 21(1938)25-28.
61. Carta de J.J. Putman, 1837, en: GV 40(1838)189-195.
62. Ibid., 192.
63. Gijlswijk, Geschiedenis: 12 de mayo de 1842.
64. Römer (ed.): 1977, Inleiding, 13-14.
65. Carta de J.J. Putman, d.d. 4 de abril de 1848; GV 60(1848)269.
66. Carta de J.J. Putman, d.d. 27 de noviembre de 1848; GV 62(1849)95-96.
67. Carta de J.J. Putman, d.d. 14 de enero de 1849; GV 62(1849)242-245.
68. Carta de J.J. Putman, d.d. 1 de marzo de 1849; GV 62(1849)307-310.
69. Carta de J.J. Putman, d.d. 23 de agosto de 1851; GV 67(1851)196-198.
70. Carta de J.J. Putman, abril de 1847; CNS 13(1847)297-299.
71. Carta de J.J. Putman, d.d. 7 de junio de 1837; KMT 21(1938)21.
72. Id.: "Onze Eerwaarde Prefect (i.e. Niewindt) heeft een kleine Katechismus in het Papiaments doen drukken en dit is de eenige letterkundige vrucht, die ooit in die natuurtaal gezien is".
73. J.J. Putman, Gebedenboekje ten dienste der katholieke jeugd, vooral van Curaçao, 1849; alcanzó 4 ediciones en Holanda.
Cf. De Katholiek 15(1849)209-211; 30(1856)121-124.
Carta de J.J. Putman, d.d. 3 de julio de 1847; RU, AA, nr.2511: "Op Curaçao heb ik voor mijne schoolkinderen ook in het Hollands een klein gebedenboekje bijeen verzameld, dat met goedkeuring van Niewindt op Curaçao is gedrukt en uitgegeven".
74. Carta de J.J. Putman, d.d. 26 de agosto de 1853, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr. 2511: "Spoedig zal ik U nog eenige boekjes zenden op Sta. Rosa op mijne pers gedrukt, die U zullen doen zien, dat, schoon ik daartoe nimmer enige toelage ontving, mijne pers niet heeft stil gestaan".
75. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 15 de octubre de 1852, al Prefecto de

Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.26, fol.1272: "Dans une lettre que j'ai écrite a Son Excellence Mgr. Belgrado, Internonce Apostolique a la Haye le mois passé, j'ai prié que Mons. J. Putman actuellement est missionaire dans ce vicariat foit rappelé le plutôt possible, et cesse d'être membre de cette mission".

76. Id.: "Déjà depuis longtemps ce Monsieur (i.e. Putman) m'a causé des chagrins, en s'opposant et critiquant tout ce que je fais ou ordonne".

77. Id.: "...pas seulement parmi quelques membres de notre clergé où il a séduite deux ou trois, mais aussi parmi les laïcs, de manière que pas seulement l'autorité, dont j'ai besoin pour gouverner cette mission en souffre, mais qu'il en resultent des divisions et que, si cela continue, l'on pourra prévoir un scisme".

78. Id.: "..sept ou huit de nos prêtres se sont adressés en même temps, en priant, que Mons.Putman soit rappelée".

79. Carta de J.J. Putman, d.d. 23 de abril de 1837, en: KMT 20(1937)314: "..Dat gaat hier al heel aardig met zoo een jongen (i.e. esclavo), die moet altijd bij ons zijn...Gaan wij aan tafel, hij staat achter ons en moet een waakzaam oog houden om op de eerste wenk het verlangde aan te brengen, en al wat wij op het bord overlaten, dat is zijn eten...Als hij niet goed oppast, hem eens door een ander een pak slag te laten toedeelen, baart ook niet het minste opzien...Het is grappig om te zien hoe die kerels (i.e. esclavos) staan te loeren, al wat er goeds op tafel is. Zoodra als men zijn vork maar even op tafel legt, dan zijn zij zoo gedienstig en brengen al dadelijk een schoon bord voor wat anders".

80. Ibid., 312: "Dat is hier een van de eerste vereischtens, een goede knecht, want een Europeaan, vooral een geestelijke moet zich gewoon maken niets te doen, dat door een inboorling kan gedaan worden".

81. Id.: "..de keukenmeid, een slavin met een lief zwart kindje, dat de Heer Niewindt uit medelijden gekocht heeft...de knecht van mijnheer Niewindt".

82. Cf. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 16 de junio de 1852, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.26, fol.1214.

83. Carta de J.J. Putman, d.d. 24 de julio de 1847, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.

84. Carta de J.J. Putman, d.d. 4 de agosto de 1848, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.

85. Cf. la larga defensa al respecto de J.J. Putman en su carta, d.d. 6 de enero de 1849, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511. Para la postura de Niewindt, en su carta del 4 de enero de 1849; 1 de febrero de 1849; 22 de septiembre de 1849; RU, AA, nr.2511.

86. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 3 de julio de 1849, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511: "Wat heeft Putman van alle die gelden...voor de missie gegeven? Niet één cent. Wat heeft hij daarvan voor de kerk van Sta. Rosa besteed? Niet één cent. Wat is van die hooggeroemde school? Prul, zijne zuster houdt eene bewaarschool en niets meer, en hij speelt de schoolmeester bij de grote meiden en verwaarloost daardoor zijne pastoreele functies dat schande is".
Esta opinión de Niewindt no es objetiva y no corresponde con la realidad. En el Relato sobre el año 1844 del Presidente de la Comisión de Escuelas, I.J. Rammelman Elsevier Jr., figura la escuela de Putman sin que haya críticas contra la calidad de esta escuela. Pienso que las siguientes opiniones de Putman son más objetivas: "..thans de beide gebouwen, een voor jongens, het

andere voor meisjes te zamen voor 300 kinderen gereed zijn...150 genieten op dit oogenblik reeds onderwijs" (Carta al Arcipreste de Utrecht, d.d. 6 de enero de 1849; RU, AA, nr.2511). Esta primera escuela para los pobres de Curazao se volvió tan popular en tan corto tiempo, que ya el 9 de julio de 1849 Putman escribió al Arcipreste de Utrecht: "Thans zijn er 382 kinderen op de armenschool van Sta. Rosa. Om dit getal kinderen te onderwijzen heeft mijne zuster twee zeer geschikte arme meisjes ter harer hulp, die vroeger reeds mijne school verlaten hadden, die moeten van s'morgens 9 tot namiddag 4 uur in de school zijn en ontvangen daarvoor ieder een gulden in de week. Meester van Gijzelen en zijn ondermeester wonen bij mij in en komen geheel ten mijnen laste en moet ik die, hoe gering dan ook, jaarlijks een klein salaris toekennen" (RU, AA, nr.2511).

87. Carta de M.J. Niewindt, diciembre de 1847, a Mons. C.L. van Wijkersl ooth; RU, AA, nr. 2511.

88. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 11 de junio de 1848, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511.
Las acusaciones mutuas se volvieron más y más personales. Niewindt acusaba a Putman de fraude financiero (Carta de M.J. Niewindt, d.d. 7 de agosto de 1849, a Mons. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511). Putman acusaba a Niewindt de tener una relación íntima con su sirvienta y hasta sugiere indirectamente que Niewindt tenía un hijo con ella (Carta de J.J. Putman, d.d. 26 de agosto de 1853, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511).

89. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 26 de diciembre de 1848, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.

90. Carta de J.J. Putman, d.d. 26 de agosto de 1853, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.

91. Carta de J.J. Putman, d.d. 8 de enero de 1849, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.

92. Carta de J.J. Putman, d.d. 26 de agosto de 1853, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511.
"Ik moet beginnen met te herhalen hetgeen ik reeds 6 jaren geleden aan Mgr. Ferrieri schreef, dat het zeer is af te keuren: 1. Dat Mgr. Niewindt steeds op zijn HoogEerw. afgelegene plantagië verblijf houd, eigenaar is van eene massa slaven aldaar, en behalve het ongepaste en nadeelig werkende daarvan dat de Bisschop tevens koopman in slaven is, het houden dier plantagië jaarlijks geheel nutteloos - volgens Mgr. eigen verzekering "een schat van geld verslindt".

93. Conversación con J.J. Putman, en: Tweede Rapport: 1856, 296.

94. Anotado en el diario de B. Senior Jr. (1791-1873); Nooyen: 1974, 131.

95. Carta de J.J. Putman, d.d. 21 de agosto de 1852, al Arcipreste de Utrecht; RU, AA, nr.2511. El 19 de octubre repite la misma petición (en id.). Ya el 20 de noviembre de 1851 Putman escribió al Arcipreste de Utrecht (en id.): "Het leven wordt mij zoo onaangenaam gemaakt, dat mij overtuigd houd, dat het maar het beste zijn zal naar het vaderland terug te keeren.."

96. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 30 de noviembre de 1850; RU, AA, nr.2511. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 12 de diciembre de 1850, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.26, fol.639.
Carta de M.J. Niewindt, d.d. 14 de julio de 1847, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-AA, vol.8, fol.42.

97. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 23 de septiembre de 1848, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511.
Repitió esta acusación en una carta d.d. 4 de enero de 1849, a

Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511.
98. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 3 de noviembre de 1854, a Mons. Belgrado; RU, AA. nr.2511.
99. Varios sacerdotes del partido de Niewindt enviaron cartas a Mons. C.L. van Wijkerslooth; RU, AA, nr.2511. Sus críticas confirman nada más el gran mérito de Putman, que su pasión era el proyecto de la educación popular.

Capítulo VI.
1. Es una de las tesis principales del libro de Emmer: 1974.
2. Encyclopedie: 1985, 444.
3. Id.
4. Gijlswijk, Geschiedenis: 6 de enero de 1819.
5. Encyclopedie: 1985, 444.
6. Williams: 1970, 237-254.
7. Cf. Publicatie 1824 no.78, en: Goslinga: 1956, Anexo 1, 145-148.
8. Williams, o.c., 280-327.
9. Para un relato, ver: Carta del "Gezaghebber" de San Martín al Gobernador de Curazao, d.d. 8 de junio de 1848, citada por Tweede Rapport: 1856, 53.
10. Goslinga: 1979, 150-151.
Ver también Tweede Rapport: 1856, 53-54.
11. Un testigo de esta rebelión fue J.F.A. Kistemaker, sacerdote católico trabajando en San Eustaquio. Escribió un relato, sobre el cual nos basamos: carta de id., d.d. 18 de julio de 1848; GV 61(1848)247-250.
12. Carta del "Gezaghebber" de Saba y San Eustaquio, d.d. 17 de noviembre de 1848, al Gobernador de Curazao; CHA, nr.3658.
13. Siwpersad: 1979, 31.
14. Ibid., 16.
15. Ibid., 18.
16. Ibid., 272.
17. Ibid., 10.
18. Ibid., 27.
19. Ibid., 86.
20. Ibid., 80.
21. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 10 de octubre de 1849, al gobernador; CHA, nr.3658. Cf. Siwpersad, o.c., 162.
22. Carta del Ministro de la Marina y las Colonias, d.d. 14 de julio de 1848, al "Gezaghebber" de San Martín; CHA, nr.3658.
Estas mismas ideas en su carta al "Gezaghebber" de San Eustaquio, d.d. 14 de julio de 1848; CHA, nr.3658.
23. Carta del Ministro de Colonias al Rey, d.d. 21 de noviembre de 1848; CHA, nr.3658.
24. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 18 de julio de 1848, al Ministro de Colonias; CHA, nr.3658. También publicada por Dahlhaus: 1924, 428-433(la fecha es errónea).
25. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 31 de octubre de 1848, a Mons. Niewindt; CHA, nr.3658.
26. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 30 de octubre de 1848, al Gobernador de Curazao; CHA, nr.3658.
27. El Ministro repitió casi literalmente las siguientes palabras de Niewindt: "..de blanke bevolking staat tegenover de gekleurde en zwarte op eene wijze, welke altijd bij de laatste wrevel, nijd en haat teweeg moet brengen. Het zijn twee casten, twee volken in één kolonie; het bestuur is in handen der blanken, de kleurlingen zijn

de facto van hetzelve uitgesloten; vandaar dat de kleurling aan het Bestuur, zoo al niet vijandig, ten minste van hetzelve afkerig is....Dat men dan die vermolmde scheidsmuur wegneme eer zij instort....zoals Haïti zoo vele treurige tooneelen heeft opgeleverd...Maar laat die oude scheidsmuur bestaan, handhaaf de oude vooroordeelen en geef dan aan 6000 slaven de vrijheid, deze zullen dan het reeds zoo groot getal van ontevredenen vermeerderen...dat deze..bij het gevoel hunner krachten...zich als één man tegen hunne onderdrukkers...zullen verheffen..? En wat zal dan van deze kolonie geworden?" (Carta de M.J. Niewindt, d.d. 18 de julio de 1848, al Ministro de Colonias; CHA, nr.3658; Dahlhaus:1924, 430-431).

28. Ver la coincidencia con las palabras de Niewindt: "Tot een tweede veiligheidsmiddel bij de eventueele Emancipatie der slaven heb ik gesteld...meerdere uitbreiding van godsdienst en onderwijs" (Id.).
29. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 10 de octubre de 1849, al Gobernador de Curazao; CHA, nr.3658.
30. Carta del Fiscal H.W. de Quartel, d.d. 20 de julio de 1847; CHA, nr.4745.
31. Notulen Koloniale Raad, d.d. 26 de octubre de 1847; CHA, nr.4745.
32. Advies opgesteld door J. Schotborgh op het voorstel van de Procureur, d.d. 1 de septiembre de 1847; firmado por todos los miembros del Consejo Colonial, d.d. 26 de octubre de 1847; CHA, nr.4745.
33. Carta del Gobernador R.H. Esser, d.d. 10 de julio de 1848; CHA, nr. 3658.
34. Advies opgesteld door J. Schotborgh; CHA, nr.4745.
35. Cf. los proyectos de J. Lauffer y de N. Anslijn, publicados en Tweede Rapport: 1856, 30-31 y 31-32.
36. Conversación con H. van der Meulen, miembro honoris causa del Consejo Colonial de Curazao; Ibid., 260 y 263.
37. Ver nota 7. Para la ley sobre la emancipación por la vía gradual del 21 de julio de 1821 en Venezuela: Kunst: 1981, 165.
38. Goslinga: 1956, 147.
39. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de julio de 1848; GV 61(1848)304-308.
40. El proyecto de la emancipación por la vía gradual de Niewindt fue publicado por: Goslinga: 1956, 94. Este plan de Niewindt fue expuesto por primera vez en su carta del 20 de febrero de 1849.
41. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 8 de enero de 1850; Dahlhaus: 1924, 439: "Het is waar, ik erken het, ik zoude eene plotselinge en algemeene Emancipatie voor het grootste ongeluk beschouwen, dat deze kolonie kan treffen..."
42. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 12 de agosto de 1849; Dahlhaus: 1924, 438.
43, J.M. van Winter: 1982, 107.
44. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 8 de enero de 1850; Dahlhaus: 1924, 441: "Dat men ook wel bedenken, dat in oogenblikken van gevaar, zoals men in Juny 1848 vreesde, dat wij dan ook te vergeefs tot rust en order zouden vermanen".
45. Gouvernementsjournaal, d.d. 25 de julio de 1853; ARA, MvK-II, nr. 6697: "Gelezen een rekwest d.d. 12 dezer van M.J. Niewindt, J.C. Schermer als voogden van de minderjarige jongeling...dat alzoo bovengenoemde voogden van oordeel zijn dat het in het welbegrepen belang van de minderjarige zoude zijn, het voorgeschreven huis en des noods ook gezegde slavin met kind op publieke veiling te verkoopen om uit de opbrengst daarvan het aan de RK Maatschappij

van Weldadigheid verschuldigde af te betalen..."
Este texto está también en: Notulen van de Koloniale Raad, d.d. 9 de septiembre de 1853; CHA, nr.4751.

46. Carta de J.F.A. Kistemaker, d.d. 28 de abril de 1842; GV 49(1842)248: "..dat een algemeene gelijktijdige vrijlating der slaven, zonder enige restrictie thans in onze koloniën reeds raadzaam is zal niemand beweren die de nog zoo geringe beschaving en de daar al veel uit voortvloeiende traagheid dezer lieden kent...Daarom houd ik het voor eenen pligt in den missionaris onzer koloniën, dat hij thans zoo min mogelijk met de slaven over vrijheid spreke, en hen vooral dezelve niet als aanlokkend en als reeds zeer nabij zijnde moet afschilderen. Immers dan zoude eene teleurstelling in hunne hoop, hunner toestand op het laatst ondragelijk maken, en misschien gevaarlijk voor het welzijn der kolonie kunnen worden. Liever moet hij hen thans op de armoede en het gebrek hunner naburen in de Engelse koloniën wijzen, door eene ontijdige emancipatie veroorzaakt en er inmiddels over uit zijn, om hen met verdubbelden ijver echte christelijke gevoelens en liefde tot arbeid in te boezemen, zodat zij vast in de ledige uren een penningske leren verdienen; en zo doende, den grond leggen van alle ware beschaving, zonder welke de vrijheid ongelukkiger is dan hunne slavernij..".

47. El plan de J.J. Putman fue publicado en: Tweede Rapport: 1856, 35-36.

48. Conversación con J.J. Putman, en: Ibid., 296: "..Ik beschouw de slaven op Curaçao als rijp voor de vrijheid...Heeft men sedert de onvermoeid-ijverige bisschop Niewindt aan het hoofd zijner geestelijkheid op Curaçao werkzaam is, ooit van oproer, verzet, zamenscholingen onder de slaven iets vernomen?"

49. Ibid., 287.

50. Ibid., 298: "In vroegere tijden stond de zaak geheel anders dan nu; toen hadden de slaven nog niet dat begrip van godsdienst, hetwelk thans een zoo gezegenden invloed onder hen uitoefent.."

51. Carta de J.J. Putman, d.d. 1 de marzo de 1849; GV 62(1849)307-310.

52. Tweede Rapport: 1856, 36-37, 44-45.

53. Publikatie d.d. 14 de febrero de 1857, en: Goslinga: 1956, Anexo 3, 151-156.

54. Carta de B.Th.J. Frederiks, d.d. 7 de abril de 1857; GV 78(1857)297-301.

55. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 14 de julio de 1856, al Gobernador; CHA, nr. 3658.

56. Tweede Rapport: 1856, 25-26.

57. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 1 de septiembre de 1828, al Gobernador de Curazao; Dahlhaus: 1924, 99-102:
"...de Godsdienstoefening zelve zal hun toch geene gelegenheid tot oproer geven...de priester...zoude toch zekerlijk genoegzamen invloed hebben om zulks reeds bij de geboorte te versmoren...Ik acht het derhalve geheel in het belang der planters...En in der daad...wat is beter in staat, om de slaven in bedwang te houden, hun te doen onderdanig zijn, hun in hunnen dienst getrouw te maken dan de invloed van den Godsdienst?
Dat onze Godsdienst zoodanige pligten voorschrijft, weet ieder, en alle de planters, in wier tegenwoordigheid ik tot hunne slaven gesproken heb, kunnen getuigen, dat ik hun alle tot eerbied en gehoorzaamheid met kracht heb aangemaand, geene gelegenheid laat ik voorbijgaan, om dit te herhalen, ook verscheidene planters hebben mij hierover hunne dank betuigd en mij verzekerd zeer veel genoegen

te nemen, dat hunne slaven behoorlijk hunne Godsdienstpligten betrachten. Tot een bewijsreden van het algemeen gevoelen, dat onze vermaningen het meest tot de verbetering der slaven kunnen strekken, dient dat ik op dit oogenblik met de meeste instanties wordt uitgenoodigd, om op eene tuin te komen, waar de slaven zich niet zooals behoort, gedragen...Zoude men dan nu kunnen veronderstellen...dat eene plaats, waar de slaven gedurig tot gehoorzaamheid, eerbied en trouw worden aangemaand, dat zoo eene plaatsgelegenheid tot samenspanning en oproer zoude kunnen verstrekken, neen, dat is onmogelijk, hier voor durf ik mij borg stellen.."

58. Es la misma conclusión de Goslinga: 1979, 134.

59. Id.

60. Ibid., 135.

61. Gijlswijk, Geschiedenis: 29 de septiembre de 1823.

62. Carta del Ministro de Asuntos de la Religión Católica, a Mons. van Vree (Obispo de Haarlem), d.d. 1 de agosto de 1857; Archivo de la diócesis de Haarlem: Curazao-Correspondencia.

63. M.J. Niewindt, Verslag van het onderwijs der slaven in de Kolonie Curaçao over het jaar 1855, d.d. 13 de febrero de 1857; Dahlhaus: 1924, 468-469.

64. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 8 de enero de 1850, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; Dahlhaus: 1924, 440: "En genomen dat de slaven eens niet geëmancipeerd zullen worden, wat zal dan het beste geschikt zijn om hen in bedwang te houden en hen aan hunne meesters onderdanig te doen zijn? Zal het niet de godsdienst zijn? Slaan en geweld gebruiken, zooals men redeloze dieren temt, zal daartoe niet in staat zijn, ja, zullen het tegenovergestelde en zelfs wel spoedig, te wege brengen...Geloof mij...dat reeds nu vele hunner aan hunne meesters getrouw zijn en zich eerlijk gedragen, omdat zij door onze Geestelijken daartoe worden aangemaand en verpligt, terwijl men volgens godsdienstige grondbeginselen tracht hen in hun lot te troosten en hen in hunnen pijnlijken toestand te vrede te houden. God alleen weet het, hoe menige misdaad, hoe vele ontrouw door den raad en den invloed onzer priesters bij de slaven voorkomen wordt. Van hoeveel aanbelang is het dan niet dien invloed nog te versterken, indien men der slaven staat nog wil mainteneren of zich niet bij magte gevoelt om hunne Emancipatie ten uitvoer te leggen..."

65. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 31 de enero de 1856; Dahlhaus: 1924, 463-465.

66. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de julio de 1848; GV 61(1848)305-308.

67. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de febrero de 1857, al Gobernador: Dahlhaus: 1924, 466-468.

68. Ver art.9 - Publicatie 1857 no.2 (para las referencias: nota 53).

69. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 23 de julio de 1857, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-AA, vol.9, fol.325-332.
Que estaba agradecido por la expansión del régimen católico bajo el gobierno del Gobernador R.F. van Lansberge, indica la carta que escribió al Gobernador con ocasión de su despedida de Curazao en 1859 (Carta de M.J. Niewindt, d.d. 23 de julio de 1859, a R.F. van Lansberge; ARA, Familie-Archief-Van Lansberge, nr.54).

70. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 24 de noviembre de 1855, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.27, fol.862.

71. Conversación con J.J. Putman, d.d. 4 de septiembre de 1855; Tweede Rapport: 1856, 296: "Zij (i.e. esclavos) beminnen over het algemeen

de godsdienst...Dat zij daarvan de weldadige invloed nog niet meer gevoelen is alleen aan de slavernij te wijten. De slavernij die de mens verdierlijkt, en al wat schoon, goed en nuttig en edel is krachtig tegenwerkt."

72. Carta de B.Th.J. Frederiks, d.d. 16 de julio de 1862; GV 89(1862)94.
73. APF, SC-AA, vol.10, fol.228.
74. Gijlswijk, Geschiedenis: 13 de octubre de 1862.
75. Dahlhaus: 1924, 474.

Capítulo VII.

1. Uittreksel uit de Curacaosche Courant, d.d. 28 de diciembre de 1844; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261.
2. Carta de R.F. van Raders, d.d. 22 de diciembre de 1844; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.18.
3. Carta del Fiscal, d.d. 7 de enero de 1845, a R.F. van Raders; ARA, OAC-II, nr.649.
4. Carta del Fiscal H.W. de Quartel, d.d. 13 de enero de 1845, al Presidente y miembros del Tribunal; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.37; ARA, OAC-II, nr.54.
5. Extract uit de Notulen van de Regtbank der Kolonie Curaçao, d.d. 14 de enero de 1845; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.38.
6. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber van Curaçao, d.d. 20 de enero de 1845; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.38; ARA, OAC-II, nr. 649.
7. Extract uit de Notulen van de Regtbank der Kolonie Curaçao, d.d. 22 de enero de 1845; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.40; ARA, OAC-II, nr.54.
8. Carta del Fiscal, d.d. 24 de enero de 1845, a R.F. van Raders; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.39; ARA, OAC-II, nr.54.
9. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de septiembre de 1840, a Mons. A. Antonnucci, Vice Sup. de las misiones de Holanda en La Haya; APF, SC-AA, vol.6, fol.487: "A present on me prie beaucoup de bâtir encore une chapelle dans un autre endroit de cette île, même le Directeur ou Gouverneur Mr. van Raders m'y encourage, mais je n'ose pas encore l'entamer n'ayant pas les moyens necessaires".
10. Carta de R.F. van Raders, d.d. 20 de febrero de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr. 3783, fol.26:
"...deze kolonie wel wederom zal willen ontslaan van dien Bischoppelijken omvang, welke op een zoo nietige plek als dit Eiland zoo weinig te pas komt, terwijl zij mij voorkomt eventueel nadeelig te kunnen wezen voor het behoud van deze kolonie".
11. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber, d.d. 28 de diciembre de 1844; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.22.
12. Gijlswijk, Geschiedenis: 25 de julio de 1837.
13. Carta del Presidente de la Comisión de Escuelas, I.J. Rammelman Elsevier Jr., a R.F. van Raders d.d. 2 de enero de 1845; ARA, OAC-II, nr.54.
14. Carta de R.F. van Raders, d.d. 30 de diciembre de 1844, a la Comisión de Escuelas; ARA, OAC-II, nr.270.
15. Documento de I.J. Rammelman Elsevier Jr., Presidente de la Comisión de Escuelas, d.d. 25 de enero de 1845, a R.F. van Raders; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.33; ARA, OAC-II, nr.54.
16. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber van Curaçao, d.d. 3 de

febrero de 1845; ARA, MvK-I, nr. 3783, fol.36.

17. Carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., Presidente de la Comisión de Escuelas, d.d. 3 de abril de 1845, a R.F. van Raders; ARA, OAC-II, nr.54.
18. Verhaal van de reize der zes Roozendaalsche zusters naar Curaçao, door zuster M. Scholastica Moons, traducido del francés, segunda edición Grave 1842; citado por De Evangelische Kerkbode, 12 de mayo de 1843; se encuentra un ejemplar en ARA, OAC-II, nr.54.
19. Carta de R.F. van Raders, d.d. 12 de enero de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.20.
20. Carta de R.F. van Raders, d.d. 25 de diciembre de 1844, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.17.
21. Carta de R.F. van Raders, d.d. 16 de enero de 1845, a M.J. Niewindt; ARA, OAC-II, nr.270.
22. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 18 de enero de 1845, al Gobernador de Curazao; ARA, OAC-II, nr.54.
23. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber van Curaçao, d.d. 20 de enero de 1845; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.28.
24. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber van Curaçao, d.d. 24 de enero de 1845; ARA,MvK-I, nr.3783, fol.30.
25. Extract uit het Journaal van de Gezaghebber van Curaçao, d.d. 1 de febrero de 1845; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.32.
26. Carta de R.F. van Raders, d.d. 12 de enero de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.20.
27. Id.:"...een uitvoerig bericht omtrent de Rooms Catholijke overmacht...Ik heb in het bedoeld rapport melding gemaakt van de voortdurende aangroeiing van het personeel der Rooms Catholijke geestelijkheid...Welk een verschil tussen toen en nu, een weinige jaren geleden: toen telden wij hier...drie...geestelijken, thans is gezegd getal meer dan 14-voudigd en nog meer worden verwacht.."
28. Carta del Gobernador General de Suriname, d.d. 31 de marzo de 1845, al Gobernador de Curazao; CHA, nr.3658.
29. R.F. van Raders, 23 de diciembre de 1844 ARA, MvK-I, nr.3783, fol.18-19.
30. Carta de R.F. van Raders, d.d. 12 de septiembre de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783.
31. Notulen van de Koloniale Raad, d.d. 5 de marzo de 1845; ARA, OAC-II, nr.450.
32. Para una copia, ver: ARA, MvK-I, nr.3783, fol.82.
33. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 30 de diciembre de 1844, al Gobernador; ARA, OAC-II, nr.54; fue publicada en: OM 3(1920)213-217.
    Carta de M.J. Niewindt, d.d. 22 de enero de 1845, al Gobernador; ARA, MvK-I, nr. 3783, fol.29; ARA, OAC-II, nr.54.
    Carta de M.J. Niewindt, d.d. 27 de enero de 1845, al Gobernador; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.31; ARA, OAC-II, nr.54; OM 4(1920)47-51.
    Carta de M.J. Niewindt, d.d. 31 de enero de 1845, al Gobernador; OM 4(1920)87-91.
34. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 27 de febrero de 1845, al Gobernador General (Suriname); OM 4(1920)92-102.
35. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 13 de enero de 1845, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; OM 3(1920)218-225.
36. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 28 de febrero de 1845, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; OM 4(1920)103-113.
37. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 13 de abril de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.90.
    Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 13 de abril de 1845, al

Consejero de Estado, encargado con la Dirección de los Asuntos de la Religión Católica; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261. El gobierno holandés fue bombardeado con este tipo de cartas.
Carta de id., d.d. 22 de abril de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.89.
Carta de id., d.d. 1 de junio de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.81.
Carta de id., d.d. 6 de diciembre de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.86. Una opia fue enviada al Ministro de Asuntos de la Religión Católica.

38. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 22 de abril de 1845, al Prefecto de Propaganda Fide; APF, SC-BO, vol.24, fol.627-628.

39. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 22 de abril de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.89.

40. Carta de J. Ferrieri al Prefecto de Propaganda Fide, d.d. 22 de febrero de 1845, con copia de la carta de M.J. Niewindt del 3 de enero de 1845; APF, SC-AA, vol.7, fol.708-710.

41. Carta de J. Ferrieri al Prefecto de Propaganda Fide, d.d. 18 de abril de 1845; APF, SC-AA, vol.7, fol.739-742.

42. CNS 11(1845)143-144: Correspondentie, Brief vanuit Curaçao, d.d. 9 de enero de 1845: "De Catholieken dit alles vernomen hebbende, waren bevreesd, dat het gaan zou even als in 1823 of 1824, toen zich ook het gezag erin had gemengd, omdat er een jood gedoopt was, en er iemand bij de kerk en pastorij doodgeschoten werd, daarom hadden zich bij het uitgaan van het lof voor de bekeering der zondaars alle mannen in reijen geschaard, opdat Monsgr. en de Zusters gerust huiswaarts zouden kunnen keeren".

43. Anexo de la carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 13 de abril de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261:"Alle stukken toch doen zien, dat de gemoederen hevig geschokt zijn; dat er soms reeds groot gevaar van stoornis der orde bestaan heeft; dat...reeds vele Katholieken met stokken en knuppels gewapend zijn te samen geloopen. Het is alleen aan de onophoudelijke smekingen en vermaningen van Mgr. Niewindt en van de Eerw. Heeren Geestelijken te danken, dat men tot dusverre nog tot geene feitelijkheden gekomen is".

44. Verslag van de Koloniale Raad, d.d. 5 de febrero de 1845; CHA, nr.3658.

45. Carta del Ministro de Colonias, J.C. Baud, d.d. 7 de marzo de 1845, al Rey; ARA, DvE, nr.1190, GD-RK no.261.

46. Carta del Gobernador General de Suriname al Gobernador de Curazao, d.d. 31 de marzo de 1845; CHA, nr.3658.

47. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 24 de abril de 1845, a R.F. van Raders; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.45.

48. Carta de R.F. van Raders, d.d. 12 de enero de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.20.

49. Id.: "..een paar der hoogere ambtenaren alhier, schijnen de betrekking van gezaghebber dezer kolonie, die dan zou komen openvallen, te envieren; onder dezen bevindt zich natuurlijkerwijs den Heer Elsevier, koloniale secretaris, die vroeger reeds eenige maanden het ambt van gezaghebber heeft bekleed, en ook alles naar het mij toeschijnt ten deze in zijn voordeel kan doen gelden. Ik mag mij wel niet vermeten op de keuze door Uwe Exc. casu quo te anticiperen, maar in de vooronderstelling dat mijn gevoelen daarover gevraagd werde, dan zoude ik wel geleid wezen den

genoemden Heer als de eigenschappen bezittende om alhier aan het hoofd van zaken met vrucht geplaatst te kunnen worden, te durven aanbieden..".

50. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 24 de abril de 1845, a R.F. van Raders; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.45: "..De keuze als opvolger...gevallen op Esser omdat... in de tweede plaats deden de godsdienstige twisten waarvan Curaçao ongelukkig het toneel is geworden, de wens ontstaan om een geheel onzijdig man te zien optreden. Die onzijdigheid kan noch van de Heer Gravenhorst noch van de Heer Rammelman Elsevier worden verwacht...".

51. Id.:"..De positie der Rooms Catholijke geestelijkheid op Curaçao is in het algemeen deze, zijn de godsdienstige onderwijzers van Rooms Catholijke slaven behoorende aan Protestantse meesters. Deze betrekking vereischt van beide kanten vertrouwen en welwillendheid...".

52. Carta de R.F. van Raders, d.d. 24 de junio de 1845, al Ministro de Colonias, J.C. Baud; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.55-56: "Aan de Heer Elsevier zou het trouwens wel hebben kunnen toevertrouwd worden om de reeds herstelde vrede en rust in stand te houden".

53. Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 26 de abril de 1845, a R.F. van Raders; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.72.

54. Carta de R.F. van Raders, d.d. 27 de julio de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.71.

55. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 25 de abril de 1845, al Comandante R.H. Esser; ARA, MvK-I, nr. 3783, fol.47.
Está escrita bajo una presión tan urgente, que es muy difícil de descifrarla.

56. Carta de R.H. Esser, Paramaribo d.d. 15 de junio de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.76:
"..De derde aanleiding tot mijne benoeming zie ik in gelegen in de wenselijkheid om bij de spanning die ongelukkiglijk op Curaçao tussen de Protestanten en Rooms Katholijken is ontstaan, het gezag op te dragen aan iemand, die in de gerezene twisten hoegenaamd niet was gemoeid geweest, geheel vreemd aan de bedoelde spanning, onbekend met de bijzonderheden waardoor dezelve geboren is...en mijn eerste bemoeienissen zullen met inachtneming van de vereischte omzigtigheid en strikte onpartijdigheid te Curaçao...die van eenen onzijdigen vrede stichter.."

57. Carta de R.H. Esser, d.d. 5 de agosto de 1845, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.78.

58. Id.: "Aan de Bisschop Niewindt heb ik de 29 july zeer vertrouwelijk naar Excellenties zienswijze over zijne verregaande onvoorzichtigheid in de zaak van Gorsira betoond, medegedeeld en voor ogen gehouden wat zijne positie en zijner missie worden zoude wanneer de Protestantse eigenaren van slaven zich eens bedienden van het thans zo gebruikelijke wapen der petitiën en de bescherming der regering inriepen tegen het voorgewend gevaar van geheime opruiing hunner slaven..".

59. Id.:"..de door het Bestuur genomene maatregelen af te keuren, daar toch altijd de minder beschaafde standen der vrije bevolking en bijna geheel slavenmagt tot de Rooms Catholijke Kerk behoort, en de terugkeer van de Bisschop in de Schoolcommissie, bij die soort van menschen, niet uit het juiste oogpunt, maar voorzeker als eenen triumph hunner kerk zoude beschouwd worden, die behalve te voorziene botsingen, het Bestuur dezer kolonie eenen magtigen slag zoude toebrengen in dezelfs zedelijke kracht..".

60. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 13 de diciembre de 1845, a R.H. Esser; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.49-53.
61. Carta de R.H. Esser, d.d. 11 de mayo de 1846, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-I, nr.3783, fol.93.
62. Cf. ARA, OAC-II, nr.130.
63. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 15 de noviembre de 1834; CHA, nr.3594; Dahlhaus: 1924, 419-422 (la fecha no es correcta).
64. Dahlhaus: 1917, 15-22.
65. Carta de J.J. Putman, d.d. 1 de marzo de 1849; GV 62(1849)307-310.
66. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 17 de julio de 1848, al Ministro de Colonias; Dahlhaus: 1924, 432.
67. M.J. Niewindt, Staat van het schoolwezen te Curaçao en onderhorigheden, d.d. 10 de marzo de 1850; RU, AA, nr.2513.
68. Carta de J.J. Putman, d.d. 1 de marzo de 1849; GV 62(1849)307-310.
69. Carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., Presidente de la Comisión de Escuelas, al Gobernador, d.d. 4 de marzo de 1845; ARA, OAC-II, nr.54.
70. Tweede Rapport: 1856, 241-242.
71. Carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 2 de mayo de 1856, al Ministro de Colonias; CHA, nr.3658.
72. Tweede Rapport: 1856, 243.
73. Discurso de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 28 de abril de 1854, ante el Consejo Colonial con motivo de su regreso a Holanda; CHA, nr.4752: "..de noodzakelijkheid dat de vrije bevolking... op de een of andere wijze moest worden tegemoet gekomen, tot het denkbeeld om haar zoveel mogelijk in gehuchten te verzamelen, waarvan de Rooms Katholieke Kerken het middelpunt zouden uitmaken: hier zouden zij al dadelijk meer onder de zedelijke invloed van de herders staan, de schoolgang der kinderen en de kerkgang van allen bevorderd worden, en laten het toezicht der landelijke politie gemakkelijke uitvoering bekomen..".
Repitió esta idea el 29 de marzo de 1855 ante la Comisión Estatal: Tweede Rapport: 1856, 231.
74. Discurso de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 28 de abril de 1854; CHA, nr.4752: "Ook in de buitendistricten had ik gaarne landscholen willen plaatsen en heb ik dan ook reeds in 1849 daartoe voorstellen aan hoger hand gedaan, die echter wegens de belangrijkheid der reeds verstrekte toelaag van gouvernementswege, als toen niet zijn ingewilligd".
75. Gijlswijk, Geschiedenis: 30 de agosto de 1850.
76. Ibid.: 24 de diciembre de 1849.
77. Cartas de M.J. Niewindt a Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 8 de enero, 20 de mayo, 30 de junio de 1850; Dahlhaus: 1924, 438-447.
78. Ver para esta "historia": Carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 31 de diciembre de 1851, al Ministro de Colonias; CHA, nr.438.
79. Gijlswijk, Geschiedenis: 28 de agosto de 1850.
80. Citado por Dahlhaus: 1924, 448.
81. Citado por Goslinga: 1956, 105-106. Goslinga escribe erróneamente que la carta es del 20 de agosto de 1852, sino es del 20 de agosto de 1851 (ARA, MvK-II, nr.6271: Agenda Koloniën - Geheim, d.d. 30 de septiembre de 1851). Fue una respuesta a una carta del Ministro de Colonias del 28 de mayo de 1851, quien recibió las críticas de Niewindt contra la política educativa de Rammelman Elsevier Jr., a través de una carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth del 29 de abril de 1851 (ARA, MvK-II, nr.6290, d.d. 28 de mayo de 1851).
Esta importante carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 20 de agosto de 1851, se encuentra en: CHA, nr. 5108.

82. Dahlhaus: 1917, 28.
83. Discurso de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 28 de abril de 1854; CHA, nr.4752.
84. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 16 de marzo de 1851, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; CHA, nr.3658.
Carta de Mons. C.L. van Wijkerslooth, d.d. 21 de julio de 1851, al Ministro de Colonias; ARA, MvK-II, nr.6290, d.d. 21 de agosto de 1851.
85. Carta del Ministro de Colonias, d.d. 21 de agosto de 1851, al Gobernador; CHA, nr.3658.
86. Carta de I.J. Rammelman Elsevier Jr., d.d. 31 de diciembre de 1851, al Ministro de Colonias; CHA, nr.438. Mis gracias a Drs. N. Römer, investigadora de CHA, quien me envió una copia de esta carta.
87. Dahlhaus: 1924, 318.
88. Ibid., 319.
89. Carta de M.J. Niewindt, d.d. 15 de julio de 1851, a Mons. C.L. van Wijkerslooth; OM 2(1919)163.
90. Hartog: 1961, 725.
91. Dahlhaus: 1917, 38-39.

Capitulo VIII.

1. A. Gisler: 1981
J.O. Beozzo (ed.): 1987.
2. S.S. Goodridge: 1981.
Para Surinam: M.J. Abbenhuis: 1953; J.M. van der Linde: 1956; K.A. Zeefuik: 1973.
3. Genovese: 1979, 11-12.
4. Mörner: 1985.
5. C. Bolt y S. Drescher (eds.): 1980, 94.
6. Bax: 1985 (a).
7. Bax: 1985 (b).
8. Goslinga: 1968, 141.
9. Ibid., 136.
10. Gijlswijk: 1920, 30.
11. Hartog: 1961, II, 739.
12. Gijlswijk: 1920, 29.
13. Goslinga: 1968, 107-108.
Römer: 1977, 79.
14. Sjiem Fat: 1986, 246-248, 258.
15. Frans Kok, "Biba Papachi Sassen, Een Dreyfus-affaire van Curaçaose afmetingen", en: NRC-Handelsblad, 13 de septiembre de 1986, Zat.Bijv., p.4.
16. No pudimos comprobar esta interpretación a base del material archivístico. El archivo de la diócesis de Willemstad desapareció en las llamas del 30 de mayo de 1969. En el archivo de la Provincia Holandesa de los Padres Dominicos en Nimega no se encuentra ningún documento de Curazao entre los años 1870-1873. También en el Archivo de Propaganda Fide en Roma hemos buscado en vano a un documento 'revelador' en este sentido. Solamente hay alguna indicación indirecta. Gijlswijk menciona que la Logia de los masones acusó al clero católico de haber instigado al pueblo en el asunto Sassen contra el gobierno (Gijlswijk:1920,30).
Mons. Van Ewijk escribió a Roma en 1874 que uno de los dos

problemas más grandes en su Vicariato era la Logia (APF, SC-AA, vol.10, fol.717: carta de Mons. Van Ewijk, d.d. 21 de junio de 1874). Según Gijlswijk fue esta hostilidad entre la Iglesia y la Logia, que creó el ambiente que llevó a la acción colectiva alrededor del líder católico Sassen.

17. APF, SC-AA, vol.10, fol.234: Rapport du Vicariat Apostolique de Curaçao, d.d. 1 de enero de 1864.
18. Turner: 1982, cap.6.
Para la discusión sobre la religiosidad popular en la teología latino-americana: Ribeiro: 1985.
19. Jakobsson: 1972, 311.
20. Renkema: 1981, 342. La plantación de Barber tenía en 1832, el año en el cual Niewindt la adquirió, 45 esclavos y en 1859 23 esclavos.
21. Cartas de J.J. Putman de 1837, en: KMT 21 (1938) 20-30.
22. E. Thomas-Hope (ed.): 1980. Varios, Cultura negra y teología: 1986.
23. Boff: 1982, cap. 7.
24. Dussel: 1983, 77.
25. Richard: 1978, 193.
26. Dussel: 1983, 78.

Anexo 1.

El documento de J. Stöppel, 1817.

(Taducido directamente del holandés de la copia del original conservada en RH, AA, nr.929).

Majestad:

"El suplicante, Joannes Stöppel, sacerdote católico en Curazao y demás islas manifiesta que en su trabajo pastoral se ha dedicado totalmente a cumplir con las obligaciones, que su religión y ministerio le exigen, y que en especial están orientadas a mejorar la situación moral y religiosa de los esclavos en estas colonias y educarles lo más posible para ser miembros útiles de la sociedad; y que el supl., a pesar de haberse dedicado con toda su alma a este hermoso objetivo, sin considerar ninguna dificultad o sacrificio como demasiado difíciles, sin embargo tiene que reconocer con dolor, que su trabajo para lograr aquel objetivo, no solamente no recibió el apoyo, que merece este caso como era deseo justificado del supl., sino que también el supl. encontró tantos obstáculos, que es casi imposible esperar algún resultado positivo, lo que el supl. opina que es debido a las siguientes razones:

1. Que no está permitido a los esclavos en las colonias mencionadas de recibir libremente el catecismo o el bautismo o el dejar bautizar a sus hijos.

2. Que a los esclavos muchas veces se les impide contraer matrimonio, o que el hombre casado es vendido sin su mujer y viceversa la mujer sin su marido, cuya separación tiene las consecuencias más desastrosas para la moralidad.

3. Que no se cuida suficientemente a los esclavos, ancianos, enfermos y moribundos, que necesitan ayuda espiritual...

El supl., totalmente convencido en su deseo de promover fundamentalmente la religión y la virtud, también en aquellas regiones que están directamente bajo la jurisdicción de Su Majestad; teniendo experiencia que Su Majestad da la oportunidad hasta al más humilde de sus súbditos, para disfrutar de los buenos frutos de la religión, que les permiten conocer sus obligaciones como seres humanos, como cristianos, como súbditos; y con plena confianza y con respeto se atreve a aconsejar a Su Majestad y a rogar humildemente, pero también con firmeza, que se tomen las medidas necesarias para mejorar la situación religiosa y moral de los esclavos de estas colonias. El supl. se permite proponer los siguientes puntos, que, a su parecer, por sí mismos llevan a la realización del objetivo mencionado.

1. Que los señores de las plantaciones no pongan obstáculos para bautizar a los niños ni a los adultos, sino que presten su máxima cooperación.

2. Que el supl. tenga el acceso libre a los esclavos y las plantaciones, cualquiera que sea su ubicación, para que pueda educarlos en las verdades de la religión, en la doctrina moral; para

era la Logia (APF, SC-AA,
wijk, d.d. 21 de junio de
idad entre la Iglesia y la
vó a la acción colectiva

du Vicariat Apostolique de

dad popular en la teología

arber tenía en 1832, el año
lavos y en 1859 23 esclavos.
21 (1938) 20-30.
tura negra y teología: 1986.

Anexo 1.

El documento de J. Stöppel, 1817

(Taducido directamente del holandés de la copia del r
en RH, AA, nr.929).

Majestad:

"El suplicante, Joannes Stöppel, sacerdote católico en
islas manifiesta que en su trabajo pastoral se ha dedi
cumplir con las obligaciones, que su religión y mini
que en especial están orientadas a mejorar la
religiosa de los esclavos en estas colonias y educar
para ser miembros útiles de la sociedad; y que el s
haberse dedicado con toda su alma a este heri
considerar ninguna dificultad o sacrificio como d
sin embargo tiene que reconocer con dolor, que su
aquel objetivo, no solamente no recibió el apoyo, que
como era deseo justificado del supl., sino que tambi
tantos obstáculos, que es casi imposible esper
positivo, lo que el supl. opina que es debido a las

1. Que no está permitido a los esclavos en las coloni
   recibir libremente el catecismo o el bautismo o
   sus hijos.

2. Que a los esclavos muchas veces se les impide contr
   que el hombre casado es vendido sin su mujer y vi
   su marido, cuya separación tiene las consecuenc
   para la moralidad.

3. Que no se cuida suficientemente a los esclavos, a
   moribundos, que necesitan ayuda espiritual...

El supl., totalmente convencido en su deseo de promover
la religión y la virtud, también en aquellas reg
directamente bajo la jurisdicción de Su Majestad; t
que Su Majestad da la oportunidad hasta al más humil
para disfrutar de los buenos frutos de la religión,
conocer sus obligaciones como seres humanos, como
súbditos; y con plena confianza y con respeto se atre
Majestad y a rogar humildemente, pero también con fi
las medidas necesarias para mejorar la situación relig
los esclavos de estas colonias. El supl. se permi
siguientes puntos, que, a su parecer, por sí m
realización del objetivo mencionado.

1. Que los señores de las plantaciones no pongan
   bautizar a los niños ni a los adultos, sino que p
   cooperación.

2. Que el supl. tenga el acceso libre a los esclavos y l
   cualquiera que sea su ubicación, para que pueda e
   verdades de la religión, en la doctrina moral; par

cesario que los señores de las plantaciones arreglen un
ado.

cl os, viviendo sea en las plantaciones, sea en casas
sea fuera de la casa de sus señores, tengan permiso para
atrimonio legal, a condición de que los esclavos de las
s engan que escoger para casarse alguien de las mismas
s, nientras que los otros, que viven en o fuera de las
us señores, queden libres en su elección, (si ellos, con
sin resistencia fuerte de sus señores, están llevando una
l, y especialmente si de estas uniones tienen hijos), para
n stos casos, a través del matrimonio, su convivencia e

rimonio civil y eclesiástico sea gratuito, ya que pueden
ra os verdaderamente como pobres, y no debe suceder que
le inero para pagar los trámites, queden excluidos de un
legal.

lo esclavos han contraído matrimonio civil y eclesiás-
té ermitido al señor vender a uno sin el otro, pero
hombre y mujer con los hijos menores de edad, pasen a
al nuevo propietario, pero con la libertad, de que, cuando
s a libre, éste por un determinado precio pueda comprar
ad hijos, si aún son esclavos.

l caso de que hay esclavos gravemente enfermos, o se
en situación que necesiten los servicios de la religión,
nga autorización para servirles.

nte a todas las autoridades de estas colonias queden
le que han de cumplir estos puntos."

Anexo 2.

Lista

Sin la pretensión de
sacerdotes que vinieron

Nombres

1. Brink, A.R. ten
2. Eysenbeil, J.B.
3. Fornar, H. Ord. Cap.
4. Gast, J.C.
5. Gastel, J.A. v. Ord.
6. Geert, A. v.
7. Gerritsen, A.A.
8. Janssen, J.J.
9. Ledel, J.J.A.P.F.S.
10. Leest, A. v.
11. Lommel, L. v.
12. Luytens, D. Ord. Cap
13. Mensing, H.B.
14. Molenaar, N.
15. Os, J.P. v.
16. Putman, J.J.
17. Roermond, J.L. v.
18. Roosmalen, L. v.
19. Smit, B.
20. Takken, P.
21. Velthuyzen, G. Ord.
22. Weijgaert, A. v.d.
23. Willems, J. Ord. Cap
24. Zweers, J.J.

Fuentes: G.J.M. Dahlhaus
Katholiek Docum

lantaciones arreglen un

ıtaciones, sea en casas
es, tengan permiso para
ue los esclavos de las
: alguien de las mismas
iven en o fuera de las
lección, (si ellos, con
res, están llevando una
nes tienen hijos), para
onio, su convivencia e

gratuito, ya que pueden
y no debe suceder que
queden excluidos de un

nio civil y eclesiás-
sin el otro, pero
res de edad, pasen a
libertad, de que, cuando
ado precio pueda comprar

vemente enfermos, o se
rvicios de la religión,
s.

estas colonias queden
"

Anexo 2.

Lista de sacerdotes de Holanda, 1824-1860.

Sin la pretensión de ser exhaustiva, presentaremos la l
sacerdotes que vinieron de Holanda para trabajar con Niewind

	Nombres	Llegada	Salida
1.	Brink, A.R. ten	1841	
2.	Eysenbeil, J.B.	1824	1829
3.	Fornar, H. Ord. Cap.	1844	
4.	Gast, J.C.	1849	1858
5.	Gastel, J.A. v. Ord. Cap.	1844	
6.	Geert, A. v.	1827	1857
7.	Gerritsen, A.A.	1842	
8.	Janssen, J.J.	1844	
9.	Ledel, J.J.A.P.F.S.	1840	
10.	Leest, A. v.	1827	1855
11.	Lommel, L. v.	1827	
12.	Luytens, D. Ord. Cap.	1849	1852
13.	Mensing, H.B.	1857	
14.	Molenaar, N.	1841	1850
15.	Os, J.P. v.	1851	
16.	Putman, J.J.	1837	1853
17.	Roermond, J.L. v.	1844	
18.	Roosmalen, L. v.	1842	
19.	Smit, B.	1832	
20.	Takken, P.	1849	1851
21.	Velthuyzen, G. Ord. Cap.	1849	1852
22.	Weijgaert, A. v.d.	1859	
23.	Willems, J. Ord. Cap.	1844	
24.	Zweers, J.J.	1844	

Fuentes: G.J.M. Dahlhaus, Mgr. M.J. Niewindt, Baasrode 1924,
Katholiek Documentatiecentrum, Nijmegen: Personenre

ista de seminaristas de M.J. Niewindt.

	Llegada	Ordenado	Salida	Fallecido
J.	1849	1852		
B. .J.	1844	1849	1892	
F....	1855	1859		
. v.	1843	1847		
H.	1853	1857		
E.	1849	1850		1893
	1849	1852		1890
v.	1857			
	1857			
.T v.d.	1844			1844
, J.J.	1844	1849	1887	
E.A.	1844	1847		1849
te	1853	1857		1881
.C	1844	1844		1894
.	1850	1854		1880
.A.	1859			1910
.J.	1849	1853		
de	1849	1852		1890
.	1846	1851		
v.	1853	1857	1857	

Da lhaus, Mgr. M.J. Niewindt, Baasrode 1924, 490.
el Documentatie Centrum, Nijmegen: Personenregister.

Anexo 4.

Lista de cartas p

Nombres de misioneros;
abreviación ver la lista
la publicación :

A.R. ten Brink (1841-?):
GV 53(1844)307.

B.Th.J. Frederiks (1844-1
GV 69(1852)229; 72(1854)2
89(1862)92.

J.C. Gast (1849-1858):
GV 63(1849)286; 72(1854)2

A.A. Gerritsen (1842-1843
GV 50(1843)106.

J.F.A. Kistemaker (1837-1
GV 44(1840)289; 47(184
55(1845)195; 68(1852)251;
CNS 9(1843)135.
GGLT 2(1839)18-26, 514-52

J. Ledel (1840-1853):
GV 44(1840)296; 45(1840)3

A. van Leest (1827-1855):
GV 62(1849)38.

M.J. Niewindt (1824-1860)
GV 34(1835)91; 35(1836)9
48(1842)198; 49(1842)19
54(1845)185; 58(1847)34;
CNS 8(1842)323; 9(1843)21
OM 2(1919)157; 3(1920)213

J.J. Putman (1837-1853):
GV 38(1837)186; 39(1837)2
44(1840)45; 49(1842)29;
62(1849)95, 242, 307; 67(
CNS 4(1838)351; 13(1847)2
KMT 20(1937)309; 21(1938)

L. van Roosmalen (1842-18
GV 50(1843)281.

J.C. Schermer (1844-1894)
GV 57(1846)244; 60(1848)1
CNS 16(1850)342.

B. Smit (1832-1873):
GV 41 (1838)30; 60(1848)1
CNS 14(1848)98.

Anexo 5.

Lista de Gobernadores, 1816-1863.

Tanto para el título de "gouverneur" como el de "gezaghebber" utilizamos el término 'gobernador', por falta de una palabra en español, que sería el equivalente de "gezaghebber".

A. Kikkert - Gobernador General	1816-1819
P.B. van Starckenborgh a.i.	1819-1820
I.J. Rammelman Elsevier a.i.	1820
P.R. Cantz'laar	1820-1828

Los siguientes, hasta 1845, estaban sujetos al Gobernador General de Suriname :

I.J. Rammelman Elsevier Sr.	1828-1836
I.J. Rammelman Elsevier Jr. a.i.	1836
R.F. van Raders	1836-1842
C.L. van Uytrecht a.i.	1842-1844
R.F. van Raders	1844-1845

R.H. Esser	1845-1848
I.J. Rammelman Elsevier Jr. a.i.	1848-1849
I.J. Rammelman Elsevier Jr.	1849-1854
J.B. Gravenhorst a.i.	1854-1856
R.F. van Lansberge	1856-1859
J.D. Crol	1859-1866

Anexo 6.

Cantidad de esclavos en la ciudad y en el campo (1816-1863)

Año	Esclavos	Ciudad	Campo	Relación en percentaje
1816	6.765	2.323	4.442	34-66
1820	6.983	2.131	4.852	31-69
1825	5.781	1.709	4.072	30-70
1830	5.908	1.775	4.133	30-70
1835	4.949	1.503	3.437	30-70
1840	5.750	1.866	3.805	33-67
1845	5.569	1.729	3.643	32-68
1850	5.638	1.803	3.835	32-68
1855	5.615	1.445	± 4.170	26-74
1860	5.962	1.887	4.075	32-68
1863	5.498	2.097	3.401	38-62

Fuente: Renkema: 1981, 121.

Anexo 7.

Cantidad de 'libres' y esclavos (1816-1840).

Año	Total	Blancos	'Libres'	Esclavos
1816	14.094	2.780	4.549	6.741
1817	14.046	2.733	4.544	6.769
1818	15.666	2.924	5.124	7.618
1819	15.020	2.729	5.114	7.177
1820	14.733	2.555	5.195	6.983
1821	14.082	2.635	4.729	6.718
1822	?	?	?	?
1823	15.126	3.271	5.432	6.423
1824	14.407	2.966	5.327	6.114
1825	13.868	2.884	5.203	5.781
1826	13.849	2.751	5.569	5.529
1827	14.724	2.847	5.948	5.929
1828	15.005	2.755	5.970	6.280
1829	?	?	?	?
1830	14.511	2.682	5.921	5.908
1831	?	?	?	?
1832	14.943	2.552	6.504	5.887
1833	15.077	2.602	6.531	5.894
1834	14.022	2.496	6.112	5.414
1835	13.527	2.402	6.176	4.949
1836	13.537	2.516	6.186	4.835
1837	13.339	2.755	5.922	4.632
1838	?	?	?	?
1839	14.588	2.862	6.209	5.517
1840	14.916	2.734	6.432	5.750

Fuente: Renkema: 1981, 336.

Anexo 8.

Nacimientos y muertos de esclavos (1816-1863)

Año	Nacimientos	Muertos	Año	Nacimientos	Muertos
1816	134	80	1840	218	96
1817	207	113	1841	272	170
1818	115	97	1842	198	139
1819	118	98	1843	241	147
1820	106	90	1844	242	159
1821	?	?	1845	141	97
1822	63	144	1846	228	141
1823	44	75	1847	213	117
1824	82	88	1848	253	93
1825	146	130	1849	251	112
1826	188	84	1850	283	139
1827	186	92	1851	264	134
1828	?	?	1852	206	179
1829	204	96	1853	254	151
1830	?	?	1854	288	152
1831	209	68	1855	290	152(?)
1832	211	86	1856	255	173
1833	218	116	1857	265	139
1834	147	127	1858	305	127
1835	200	73	1859	233	169
1836	197	92	1860	269	233
1837	?	?	1861	288	145
1838	?	?	1862	185	260
1839	249	127			

Fuente: Renkema: 1981, 336-337.

Anexo 9.

Cantidad de esclavos exportados (1816-1847)

En el período 1816-1847 la exportación de esclavos fue menos obstaculizada por medidas oficiales. En el período, en que Curazao estuvo ocupado por los ingleses (1807-1816) y hasta marzo de 1819, estaba prohibida la exportación de esclavos. De marzo de 1819 hasta el comienzo de 1831, se pudo exportar libremente a los esclavos, bajo condición de pagar el impuesto de exportación. Desde el primero de enero de 1831 solamente se pudo exportar esclavos a otra colonia holandesa; se tomó esta medida oficial, porque en Surinam la población esclava continuaba disminuyendo. Para la exportación a otras colonias se necesitaba el permiso del Ministro de Colonias, lo que la hacía casi imposible. Los plantadores de Curazao protestaron tan fuertemente contra esta medida, que fue suavizada y después de 1832 fue mucho más fácil exportar esclavos hacia otras colonias. En 1836 vino un nuevo gobernador, R.F. van Raders, que puso nuevas restricciones, porque pensaba que iba a necesitar mucha mano de obra para la realización de sus planes de promoción de la agricultura. Cuando se retiró en 1845, hubo un nuevo auge de la exportación de esclavos, que terminó en 1847, cuando el Ministro de Colonias prohibió severamente esta práctica.

Cantidad de esclavos exportados (1816-1847)

Año	Cantidad	Cosecha	Año	Cantidad	Cosecha
1816	1	?	1832	63	-
1817	6	+	1833	335	-
1818	15	±	1834	343	±
1819	136	-	1835	273	-
1820	73	±	1836	172	- -
1821	67	- -	1837	96	-
1822	288	- -	1838	38	+
1823	315	-	1839	36	±
1824	424	-	1840	45	±
1825	194	- -	1841	16	- -
1826	120	±	1842	42	-
1827	80	+ +	1843	29	- -
1828	78	+ +	1844	33	-
1829	220	- -	1845	34	+
1830	123	(±)	1846	84	- -
1831	6	-	1847	238	+ +

Fuente: Renkema: 1981, 181.

Anexo 10.

Cantidad de esclavos huídos (1837-1863)

Año	Cantidad	Año	Cantidad	Año	Cantidad
1837	23	1846	17	1855	73
1838	35	1847	7	1856	88
1839	56	1848	15	1857	162
1840	64	1849	23	1858	116
1841	76	1850	17	1859	110
1842	33	1851	25	1860	104
1843	43	1852	32	1861	54
1844	37	1853	31	1862	30
1845	27	1854	42	1863	16

Fuente CHA, nr.257 (Register van de weggelopen slaven).
Conviene anotar estas observaciones. Primero, refiere al número según la relación oficial. Esto no excluye, que de los registrados, algunos fueron devueltos a sus propietarios. Segundo, tenía que haber sido un mayor número. El tratado entre Holanda y Venezuela del 12 de abril de 1842, sobre la extradición de esclavos huídos, y cancelado en 1856, ha tenido un impacto directo sobre la cantidad de huídos, como se puede leer de la gráfica. Para el texto de este tratado: K.H. Corporaal, De Internationaalrechtelijke betrekkingen tusschen Nederland en Venezuela, 1816-1920, Leiden 1920, Anexo 17, 601.

Anexo 11.

Un cuento de Nanzi

(Traducción del papiamento; texto según la edición de N.M. Geerdink-Jesurun Pinto, Cuentanan di Nanzi, Curazao 1952, no.19).

Por largo tiempo, Nanzi estuvo pensando qué podía hacer para obtener un pedazo de tierra de Shon Arey. Así podría plantar maíz, frijoles, verduras y frutas.
"Ay", suspiró dirigiéndose a Shi María, "debo buscar un medio". Nanzi se quedó pensando: "Si deposito todo en casa, me será concedido el pedazo de tierra ". Depositó unas bolsas con los frijoles y el maíz en la casa. "Siempre tengo suerte, voy a hacer un intento, durante el viaje estudiaré un plan".
En el momento en que estaba subiendo las escaleras del palacio, le vino una idea. Se inclinó hacia Shon Arey, con mucha elegancia. Shon Arey pensó de inmediato: ¿Qué habrá de nuevo? Dijo: "Dime libremente lo que quieres, Nanzi". "Ay, mi buen Shon Arey, Ud. es muy poderoso y bondadoso, solamente Ud. me puede ayudar. Soy tan pobre como Job. Tengo que dar de comer a mi esposa y mis inocentes nueve hijos. No me alcanza el dinero. Shon Arey, en nombre de Dios, cambie mi situación, concédame un pedazo de tierra, para que pueda plantar algo. Esta tierra no hace falta que sea muy extensa. No más grande que una piel de vaca. Nada más".
Shon Arey quedó asombrado por lo que pedía Nanzi. ¿Qué puede uno hacer con un pedacito de tierra, así de pequeño? ¿Será una trampa de Nanzi? Se quedó observando la cara de Nanzi, pero no notó nada particular. "Bueno", pensó Shon Arey, "le voy a dar este pedacito, aunque sea una trampa, porque una piel de vaca no es mucho". "Nanzi, está bien, avisaré a mis soldados".
El mismo día Nanzi compró una piel de vaca. Por la noche cortó la piel con mucha paciencia en hilos. Después de coserles, quedó un largo hilo. Contento, Nanzi se fue a dormir. Al siguiente día, desde muy temprano, Nanzi salió con su largo hilo, para medir la tierra. Como aún no había ningún soldado, Nanzi regresó. Shi María le estaba esperando con una taza de café y pan. Nanzi se alegró muchísimo, porque tenía mucha hambre. Después, Nanzi se fue otra vez. Un cabo le estaba esperando. "Nanzi, he aquí el lugar". "Sí, muchas gracias".
Inmediatamente empezó a medir. Medía sin cesar. El cabo veía lo que estaba haciendo y no se fiaba mucho. ¿Era posible que Shon Arey regalase a Nanzi un pedazo de tierra así de extenso? Se fue en busca de Shon Arey. Desde lejos, Su Majestad empezó a gritar: "Nanzi, detente". Nanzi siguió midiendo. Cuando Shon Arey llegó al lugar, Nanzi ya estaba listo. "Nanzi, el pedazo de tierra no debía ser más grande que una piel de vaca". "Sí, eso mismo hice. La piel está cortada y atada". Shon Arey se le quedó mirando, con la boca abierta. Al entender lo que había pasado, empezó a reír y reír. "Nanzi eres muy inteligente. Toma la tierra y que seas feliz con tu esposa e hijos".

Fuentes primarias inéditas

(Entre paréntesis esta la abreviación, que refiere al archivo-colección y que se encuentra en las notas, las cifras refieren al número de inventario).

I. Curazao.

Centraal Historisch Archief (CHA)

257	Register van weggelopen slaven, 1837-1863
438 (provisional)	Geheime correspondentie met het Min. van Koloniën juni 1839-juni 1854
3588-3600	Brieven van de Gouverneur Generaal te Paramaribo afz. Directeur van Curaçao, 1828-1845
3658	Geheime stukken, 1845-1860
3904	Diverse stukken betreffende slaven
4744-4752	Notulen van de Koloniale Raad, 1846-1854
5108	Brievenboek - Gouv. aan Min. van Koloniën 1851-1852

II. Holanda.

1. Algemeen Rijksarchief 's-Gravenhage (ARA).

a. Oud-Archief Curaçao tot 1828 (OAC-I).

314	Ingekomen civiele binnenlandse brieven, 1824
472	Notulen Raad van Politie, 1824
717	Register van uitgaande brieven van den Raad-Fiscaal, 1823 jan. - 1824 july

b. Oud-Archief Curaçao, 1828-1845 (OAC-II).

37	Ingekomen civiele binnenlandse brieven, 1828
54	Ingekomen civiele binnenlandse brieven, 1845
130	Alfabetisch repertorium op de ingekomen brieven, 1844 april - 1846 maart
153	Requesten aan de Gezaghebber, 1845
270	Register van uitgaande binnenlandse brieven, 1843, july 11 - 1845, sept.17
449-450	Notulen Koloniale Raad, 1844-1845
649	Ingekomen stukken bij de Raad-Fiskaal, 1845

c. Archief Ministerie van Koloniën 1814-1849 (MvK-I).

3615-3619	Gouvernementsjournaal, 1817-1818
3737	Gouvernementsjournaal, 4e kwartaal 1849
3783	Ingekomen semi-officiële brieven van Baron van Raders aan de Minister van Koloniën, 1844-1845
3806-3815	Notulen Raad van Politie, 1817-1819
3825	Notulen Raad van Politie, 3e kwartaal 1824

d. Archief Ministerie van Koloniën 1850-1900 (MvK-II).

6271	Agenda Koloniën, 1851 (Geheim)
6290	Agenda Koloniën, 1850-1855 (Kabinet)
6665	Gouvernementsjournaal, 1850
6695-6700	Gouvernementsjournaal, 1853-1854

e. Departementsarchieven betreffende de erediensten, 1805-1870 (DvE).

1190 Geheime Dossiers in het Archief van de RK Eredienst (GD-RK) Dossier no.261 (Handeling van den Bisschop M.J. Niewindt, Apostolischen Vicaris van Curaçao, betrekkelijk het doopen van eene dochter der Protestantsche familie Gorsira oud negentien jaar)

f. Collectie Baud.

108 Toegekomen brieven aan J.C. Baud

g. Collectie Van Lansberge.

54 Adressen en andere stukken ter gelegenheid van vertrek van R.F. van Lansberge van Curaçao

h. Archief Nederlandsche West-Indische bezittingen, 1828-1845 (Ned.W.I.Bez.) Gouverneur Generaal.

531 Correspondentie Min. van Koloniën, 1845

2. **Rijksarchief Utrecht (RU).**

Archieven van de Aartspriesters van de Hollandse zending, 1727-1853(AA).

Archief van de Broederschap van de H. Geest tot voortplanting des geloofs, 1831-1927.

2511 Ingekomen brieven bij de aartspriester van Utrecht als secretaris van de Broederschap, 1838-1858

2513 Overzicht van de toestand van het onderwijs op Curaçao en de andere Antillen, 1850

3. **Gemeentearchief Amsterdam (GA).**

Archief Classis Amsterdam (ACA).

Brieven uit Curaçao	no.68,	1640-1740
idem	no.69,	1740-1770
idem	no.70,	1768-1791

Filmno.3615

4. Rijksarchief Haarlem (RH).

Archief van de Aartspriester van Holland, 1725-1853 (AA).

928 Akten van verlening van dispensaties en bevoegdheden, bestemd voor A. de Bruyn, prefect van de missie op Curaçao, 1774-1775

929 Rekest van Johannes Stöppel, priester op Curaçao, aan de Koning

5. Archief Bisdom van Haarlem (Nieuwe Gracht 80).

Curaçao-correspondentie (1 omslag)

III. Roma.

Archivo storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (APF)
Scritture riferite nei Congressi (SC)
(= Documentos recibidos y tratados por el Prefecto y el Secretario en sus congressi semanales, las "reuniones de equipo")
Prima serie (= la serie geográfica)

a. America Antille (AA), 11 vol., 1634-1892
vol.1: 1634-1760
vol.2: 1761-1789
vol.3: 1790-1819
vol.4: 1820-1834
vol.5: 1835-1836
vol.6: 1837-1841
vol. 7: 1842-1846
vol. 8: 1847-1853
vol. 9: 1854-1861
vol.10: 1862-1876
vol.11: 1877-1892

b. Belgio e Olanda (BO), 35 vol., 1614-1892
(También aquí hay documentos de la misión católica en las colonias holandesas, porque los contactos iban a través del representante papal en Holanda).
vol.18: 1817-1822
vol.19: 1823-1827
vol.20: 1828-1833
vol.21: 1834-1838
vol.22: 1839-1840
vol.23: 1841-1842
vol.24: 1843-1845
vol.25: 1846-1847
vol.26: 1848-1852
vol.27: 1853-1856
vol.28: 1857-1861
vol.29: 1862-1866

Crónica inédita de B.A.J. Gijlswijk

Geschiedenis van de katholieke missie van Curaçao, 2 vol., bijeenverzameld en geschreven door J.B. (=B.A.J.) Gijlswijk o.p., pastoor van de St. Annakerk, Otrobanda 1912-1921; es un manuscrito no publicado y propiedad del Vicariato de los Dominicos de Curazao.
Las referencias en las notas a esta obra son por fecha, p.e. : Gijlswijk, Geschiedenis: 5 de marzo de 1756.
En mi período de investigación 1984-1985, el original se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai; por todos los cambios que hubo en este archivo y para garantizar que no se perdiera, entregué el original de esta valiosa obra en manos del entonces pro-vicario de los padres dominicos.
También se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai, una copia del diario de M.A. Schabel s.j. (1704-1713), Relatio Itineris; el relato de sus viajes, con muchas alusiones a la realidad de Curazao. Este y todos los demás documentos del Archivo Parroquial de Pietermaai, fueron trasladados, después de mi período de investigación, al Centraal Historisch Archief y a la Biblioteca de la Universidad de las Antillas Holandesas.

Las fuentes de Gijlswijk son:

-J.H.J. Hamelberg, De Nederlanders op de West-Indische Eilanden, Amsterdam, vol.1-1901, vol.2-1909.
-Verslagen van het Geschied-, Taal-, Land- en Volkenkundig Genootschap te Willemstad, vol.I-VI, Amsterdam 1897-1903.
-Documentos de J.H.J. Hamelberg, entre otros "Iets over de katholieke missie op het eiland Curaçao tot het jaar 1824" (de la biblioteca de P.A. Euwens, que se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai). Son copias transcritas de una parte de los originales que se encuentran en la Biblioteca Real de La Haya:
Verzameling Hamelberg-Handschriftenafdeling van de Koninklijke Bibliotheek.
-S. van Dissel, Eenige bijzonderheden betreffende de voormalige Evangelisch-Luthersche gemeente op Curaçao, Leiden 1865.
-M.D. Teenstra, De Nederlandsche West-Indische Eilanden, Amsterdam, vol.1-1836, vol.2-1837 (reeditado, 2 vol., Amsterdam 1977).
-W.J. Nieuwenhoff s.j., Geprivilegiëerde priesters op Curaçao, en: Studiën, Godsdienst, Wetenschap, Letteren, año 39, vol. 68, Amsterdam 1907.
-Koloniaal Archief.
-"Studiën en bescheiden van het bisschoppelijk archief en alle boeken en stukken die op het parochieel archief te Otrobanda zijn, doop-boeken, cassaboeken en losse boeken van de kerkmeesters".

-Kopieboeken van het vicariaat.
-Faculteiten van het vicariaat.
-Jaargangen van de "Civilisador".
-Jaargangen van de "Godsdienstvriend".

4. **Rijksarchief Haarlem (RH).**

Archief van de Aartspriester van Holland, 1725-1853 (AA).

928 Akten van verlening van dispensaties en bevoegdheden, bestemd voor A. de Bruyn, prefect van de missie op Curaçao, 1774-1775

929 Rekest van Johannes Stöppel, priester op Curaçao, aan de Koning

5. **Archief Bisdom van Haarlem** (Nieuwe Gracht 80).

Curaçao-correspondentie (1 omslag)

III. Roma.

Archivo storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide (APF)
Scritture riferite nei Congressi (SC)
(= Documentos recibidos y tratados por el Prefecto y el Secretario en sus congressi semanales, las "reuniones de equipo")
Prima serie (= la serie geográfica)

a. America Antille (AA), 11 vol., 1634-1892
vol.1: 1634-1760
vol.2: 1761-1789
vol.3: 1790-1819
vol.4: 1820-1834
vol.5: 1835-1836
vol.6: 1837-1841
vol. 7: 1842-1846
vol. 8: 1847-1853
vol. 9: 1854-1861
vol.10: 1862-1876
vol.11: 1877-1892

b. Belgio e Olanda (BO), 35 vol., 1614-1892
(También aquí hay documentos de la misión católica en las colonias holandesas, porque los contactos iban a través del representante papal en Holanda).
vol.18: 1817-1822
vol.19: 1823-1827
vol.20: 1828-1833
vol.21: 1834-1838
vol.22: 1839-1840
vol.23: 1841-1842
vol.24: 1843-1845
vol.25: 1846-1847
vol.26: 1848-1852
vol.27: 1853-1856
vol.28: 1857-1861
vol.29: 1862-1866

Crónica inédita de B.A.J. Gijlswijk

Geschiedenis van de katholieke missie van Curaçao, 2 vol., bijeenverzameld en geschreven door J.B. (=B.A.J.) Gijlswijk o.p., pastoor van de St. Annakerk, Otrobanda 1912-1921; es un manuscrito no publicado y propiedad del Vicariato de los Dominicos de Curazao.
Las referencias en las notas a esta obra son por fecha, p.e. : Gijlswijk, Geschiedenis: 5 de marzo de 1756.
En mi período de investigación 1984-1985, el original se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai; por todos los cambios que hubo en este archivo y para garantizar que no se perdiera, entregué el original de esta valiosa obra en manos del entonces pro-vicario de los padres dominicos.
También se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai, una copia del diario de M.A. Schabel s.j. (1704-1713), Relatio Itineris; el relato de sus viajes, con muchas alusiones a la realidad de Curazao. Este y todos los demás documentos del Archivo Parroquial de Pietermaai, fueron trasladados, después de mi período de investigación, al Centraal Historisch Archief y a la Biblioteca de la Universidad de las Antillas Holandesas.

Las fuentes de Gijlswijk son:

-J.H.J. Hamelberg, De Nederlanders op de West-Indische Eilanden, Amsterdam, vol.1-1901, vol.2-1909.
-Verslagen van het Geschied-, Taal-, Land- en Volkenkundig Genootschap te Willemstad, vol.I-VI, Amsterdam 1897-1903.
-Documentos de J.H.J. Hamelberg, entre otros "Iets over de katholieke missie op het eiland Curaçao tot het jaar 1824" (de la biblioteca de P.A. Euwens, que se encontraba en el Archivo Parroquial de Pietermaai). Son copias transcritas de una parte de los originales que se encuentran en la Biblioteca Real de La Haya:
Verzameling Hamelberg-Handschriftenafdeling van de Koninklijke Bibliotheek.
-S. van Dissel, Eenige bijzonderheden betreffende de voormalige Evangelisch-Luthersche gemeente op Curaçao, Leiden 1865.
-M.D. Teenstra, De Nederlandsche West-Indische Eilanden, Amsterdam, vol.1-1836, vol.2-1837 (reeditado, 2 vol., Amsterdam 1977).
-W.J. Nieuwenhoff s.j., Geprivilegiëerde priesters op Curaçao, en: Studiën, Godsdienst, Wetenschap, Letteren, año 39, vol. 68, Amsterdam 1907.
-Koloniaal Archief.
-"Studiën en bescheiden van het bisschoppelijk archief en alle boeken en stukken die op het parochieel archief te Otrobanda zijn, doop-boeken, cassaboeken en losse boeken van de kerkmeesters".

-Kopieboeken van het vicariaat.
-Faculteiten van het vicariaat.
-Jaargangen van de "Civilisador".
-Jaargangen van de "Godsdienstvriend".

-Jaargangen van de "Curacaosche Courant".
-"De Onpartijdige".
-Chronicon van de Vicaris Provincialis.
-Acta Concilii van de Vic. Prov.
-A.T. Brusse, Curaçao en zijne bewoners, Curazao 1882, reeditado Amsterdam 1969.

Casi todo este material a que refiere Gijlswijk, y, de hecho todo el archivo de la Diócesis de Willemstad desaparecieron en las llamas del 30 de mayo de 1969; lo muy poco que se encontraba en el Archivo de Sta. Ana fue trasladado recientemente a CHA; en CHA se encuentra también una importante colección de Libros de Bautismo.

Gijlswijk fue el primero en presentar la siguiente periodización para la historia de la Iglesia Católica en Curazao; en:
Geschiedenis...; Gouden jubileum..., 1920, p.4.

1. 1705-1742: jesuitas neerlandeses
2. 1742-1776: sacerdotes de diferentes nacionalidades
3. 1776-1820: franciscanos neerlandeses
4. 1824-1870: sacerdotes seculares de Holanda
5. 1870- : dominicos de Holanda

Fuentes primarias editadas
(entre paréntesis la abreviación usada en las notas)

Romeinse bescheiden voor de geschiedenis der Rooms-Katholieke Kerk in Nederland 1727-1853, Deel II, 1754-1795, P. Polman (ed.), RGP 110, 's-Gravenhage 1963. (Romeinse Bescheiden).
Una edición de materiales, que se encuentran en el archivo histórico de la Congregación de la Propaganda Fide.

1795, De slavenopstand op Curaçao. Een bronnenuitgave van de originele overheidsdocumenten, verzorgd en uitgegeven door het Centraal Historisch Archief, A.F. Paula (ed.), Curaçao 1974. (1795).
Una edición de materiales sobre la revolución de 1795 de los esclavos en Curazao, que se encuentran en ARA.

Publikaties en andere wetten alsmede de oudste resoluties betrekking hebbende op Curaçao, Aruba, Bonaire (West Indisch Plakaatboek 2), I 1638-1782, II 1782-1816, J.Th. de Smidt, T. van der Lee, J.A. Schiltkamp (eds.), Amsterdam 1978. (Publikaties).

Staatscommissie benoemd bij Koninklijk Besluit van 29 november 1853 no.66 tot het voorstellen van maatregelen ten aanzien van de slaven in de Nederlandsche Koloniën, Tweede Rapport (De Nederlandsche West-Indische eilanden en bezittingen ter kuste van Guinea), met 21 bijlagen, 's-Gravenhage 1856. (Tweede Rapport).

G.J.M. Dahlhaus, Mgr. Martinus Joannes Niewindt, Eerste Apostolisch Vicaris van Curaçao, Een levensschets, 27 aug. 1824-12 jan.1860, Baasrode 1924.
Incluye una colección impresionante de cartas de Niewindt.

R.H. Nooyen, Tot memorie Bartholomeus Senior en Bartholomeus Senior Junior, Curazao 1974.
Refiere a los diarios de B. Senior (1742-1833) y de B. Senior Jr. (1791-1873), que fueron sacristanes de la iglesia católica de Sta. Ana.

Bibliografía.

Abbenhuis, M.F. — De requesten van Pater Stöppel en Prefect Wennekers in 1817 en 1819, en: WIG 34(1953) 38-50.

Baart, W.J.H. — Cuentanan di Nanzi, een onderzoek naar de oorsprong, betekenis en functie van de papiamentse spinverhalen. Oegstgeest 1984.

Bastide, R. — Las Américas Negras. Madrid 1967.

Bax, M. — Religious infighting and the formation of a dominant catholic regime in Southern Dutch society, en: Social Compass 32-1(1985) 57-72. (a).

Idem — Popular devotions, power and religious regimes in Catholic Dutch Brabant en: Ethnology 24 (1985) 215-228. (b).

Idem — Religious regimes and state formation: towards a research perspective. Universidad Libre de Amsterdam 1987.

Beozzo, J.O. (ed.) — Escravidao negra e historia da Igreja na América Latina e no Caribe. Petrópolis 1987.

Boff, L. — Iglesia: carisma y poder. Bogotá 1982.

Bolt, C. y Drescher, S. (eds.) — Anti-slavery, religion and reform: essays in memory of Roger Anstey. Folkstone-Kent 1980.

Cardoso, C.F.S. — El modo de producción esclavista, en: C.S. Assadourian y otros, Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente, no.40, 193-242. México 1982.

Cardot, Felice C. — Curazao hispánico (Antagonismo flamenco-español). Caracas 1973.

Dahlhaus, G.J.M. — De chronologische ontwikkeling en de

staat van het bijzonder onderwijs in de kolonie Curaçao.
Nijmegen 1917 (?).

Dussel, E. — Historia General de la Iglesia en América Latina, Tomo I/1, Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina.
CEHILA - Salamanca 1983.

Eerenbeemt, A.J.J.M. van den — De missie-actie in Nederland (± 1600-1940).
Nijmegen 1945.

Euwens, P.A. — Godsdienstige toestand van Curaçao, in de eerste eeuw (1634-1742) van het hollandsch bestuur, en:
HT 9(1930)317-337; 10(1931)103-125.

Idem — Barber, De oudste buitenparochie van Curaçao, en: KMT 15(1932) 122-126; 145-152; 225-234.

Elias, N. — Sociologie en geschiedenis, en andere essays.
Amsterdam 1971.

Idem — Wat is sociologie.
Utrecht 1971.

Idem — The civilizing process, vol.II: Power and Civility.
Nueva York 1982.

Emmanuel, I.S. — Precious stones of the Jews of Curaçao: Curaçaon Jewry 1656-1957.
Nueva York 1957.

Emmanuel, I.S. y S.A. — History of the Jews of the Emmanuel, Netherlands Antilles, 2 vol.
Cincinatti 1970.

Emmer, P.C. — Engeland, Nederland, Afrika en de slavenhandel in de negentiende eeuw.
Leiden 1974.

Encyclopedie van de Nederlandse Antillen — Tweede herziene druk, onder redactie van J.Ph. Palm.
Zutphen 1985.

Engels, Ch.J.H. — Het Sint Elisabeth Hospitaal te Curaçao, 1855-1972.
Amsterdam 1981.

Florescano, E. (ed.) — Haciendas, latifundios y plantaciones en el Caribe. México 1975.

Fraginals, Moreno M. — El ingenio, 3 vol. La Habana 1978.

Gaay Fortman, B. de — Een bladzijde uit de geschiedenis van Curaçao, en: WIG 6(1924)167-178.

Idem — Gouverneur Cantz'laar en de bloedige gebeurtenissen van 1 juni 1824, en: WIG 8(1927)341-356.

Idem — Curaçao en onderhorige eilanden, 1816-1828. V., en: WIG 9(1928)363-378.

Idem — Curaçao en onderhorige eilanden, 1816-1828. VII., en: WIG 9(1928)497-518.

Gennep, A. van — The rites of passage. Londres 1960.

Genovese, E.D. — The political enonomy of slavery, Studies in the economy and society of the slave south. Nueva York 1967.

Idem — Materialism and idealism in the history of negro slavery in the Americas, en: L. Foner y E. Genovese (eds.), Slavery in the New World, A reader in comparative history, 238-255. New Yersey 1969.

Idem — Capitalismo y esclavitud. México 1972.

Idem — Roll, Jordan, Roll, The world the slaves made. Nueva York 1974

Idem — From rebellion to revolution, Afro-American slave revolts in the making of the modern world. Baton Rouge y Londres 1979.

Gisler, A. — L'esclavage aux antilles françaises (XVIIe-XIXe siècle), Contribution au problème de l'esclavage. Paris 1981.

Goodridge, S.S. — Facing the challenge of emancipation, A study of the Ministry of William Hart Coleridge. Barbados 1981.

Goslinga, C.Ch. — Emancipatie en emancipator, De geschiedenis van de slavernij op de Benedenwindse eilanden en van het werk der bevrijding. Assen 1956.

Idem — Juan de Castellanos, Dichter en geschiedschrijver van het Caraïbisch Gebied, en: WIG 38(1958)1-45.

Idem — Rodrigo de Bastidas: Tien jaar Caraïbische geschiedenis, 1532-1542, en: NWIG 44(1965)185-215.

Idem — Papachi Sassen: Drie onrustige jaren op Curaçao: 1870-1873, en: NWIG 46(1968)105-149.

Idem — Curaçao as a slave-trading center during the war of the Spanish Succesion (1702-1714) en: NWIG 52(1977)1-50.

Idem — A short history of the Netherlands Antilles and Suriname. La Haya 1979.

Idem — Los holandeses en el Caribe. La Habana 1983.

Goveia, E.V. — The West Indian slave laws of the eighteenth century. Caribbean University Press 1970.

Gutman, H.G. — The black family in slavery and freedom 1750-1925. Nueva York 1976.

Gijlswijk, B.A.J. — De huwelijksvorm der burgerlijke wetgeving in de kolonie Curaçao, en: KMT 5(1922)202-228.

Idem — De huwelijksvorm van het kerkelijk huwelijk in de kolonie Curaçao, en: KMT 6(1923)296-308.

Idem y otros — Gouden Jubileum der Dominikaner missie op Curaçao, W.I., 1870-1920. Nijmegen 1920.

Handler, J.S. — The unappropriated people: Freedmen in the slave society of Barbados. Baltimore 1974.

Harris, M. — The myth of the Friendly Master, en: L. Foner y E. Genovese (eds.), Slavery in the New World, A reader in comparative history, 38-47. New Yersey 1969.

Hartog, J. — Curaçao, Van kolonie tot autonomie, Deel II (na 1816). Aruba 1961.

Idem — Mogen de eilanden zich verheugen, Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen. Curazao 1969.

Hoetink, H. — Het patroon van de oude Curaçaose samenleving: een sociologische studie. Assen 1958.

Idem — The two variants in Caribbean race relations, A contribution to the sociology of segmented societies. Londres 1967.

Idem — Race relations in Curaçao and Suriname, en: L. Foner y E. Genovese (eds.), Slavery in the New World, A reader in comparative history, 178-188. New Yersey 1969.

Idem — Slavery and race relations in the Americas, An inquiry into their nature and nexus. Nueva York 1973.

Hoog, L. de — Van rebellie tot revolutie, Oorzaken en achtergronden van de Curaçaose slavenopstanden in 1750 en 1795. Curazao 1983.

Jakobsson, S. — Am I not a man and a brother? British missions and the abolition of the slavetrade and slavery in West Africa and the West Indies, 1760-1838. Uppsala 1972.

Jong, G.F. de — The Dutch Reformed Church and negro slavery in colonial America, en: Church History 40(1971)423-436.

Karner, F.P. — The Sephardics of Curaçao: a study of socio-cultural patterns in flux. Assen 1969.

Keith, R.G. (ed.) — Haciendas and plantations in Latin American history. Nueva York 1977.

Knappert, L. — Schets van eene geschiedenis onzer handelskerken. 's-Gravenhage 1928.

Idem — De eerste honderd jaren der protestantsche gemeente op Curaçao, en: Gedenkboek Nederland-Curaçao 1634-1934, 34-56. Amsterdam 1934.

Idem — Wigbold Rasvelt en zijne gemeente op Curaçao, 1730-1757, en: WIG 21(1939)1-11; 33-42.

Krafft, A.J.C. — Historie en oude families van de Nederlandse Antillen. Het Antilliaans Patriciaat. 's-Gravenhage 1951.

Kowalsky, N. — Inventario dell'Archivo Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, en: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 17(1961)9-23; 109-117; 191-200.

Kruijer, G.J. — Kerk en religie op de Bovenwindse Eilanden der Nederlandse Antillen, en: WIG 34(1935)238-251.

Kunst, A.J.M. — Recht, commercie en kolonialisme in West Indië vanaf de zestiende tot in de negentiende eeuw. Zutphen 1981

Linde, J.M. van der — Het visioen van Hernhut en het apostolaat der Moravische Broeders in Suriname 1735-1836. Paramaribo 1956.

Maduro, J.M.L. — De Portugeesche Joden in Curaçao, en: Gedenkboek Nederland-Curaçao 1634-1934, 69-78. Amsterdam 1934.

Maduro, O. — Religión y conflicto social. CRT, México 1980.

Marx, C. — El Capital, 3 vol.
Ed. Librería Allende, México 1977.

Meersman, A. — De minderbroeders der Germania Inferior op Curaçao (1776-1820), en:
Collectanea Franciscana Neerlandica, Deel II, 585-600.
's-Hertogenbosch 1931.

Meeteren, N. van — Volkskunde van Curaçao.
Willemstad 1947.

Mörner, M. — The study of black slavery, slave revolts and abolition: recent studies, en:
Tijdschrift voor Geschiedenis 98(1985)353-365.

Patterson, O. — The sociology of slavery. An analysis of the origins, development and structure of negro slave society in Jamaica.
Londres 1975.

Idem — Slavery and social death. A comparative study.
Cambridge 1982.

Prien, H-J. — Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika.
Göttingen 1978.

Renkema, W.E. — Het Curaçaose plantagebedrijf in de negentiende eeuw.
Zutphen 1981.

Ribeiro, H. — Religiosidade popular na teologia latino-americana.
Sao Paulo 1985.

Richard, P. — Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise, Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique Latine.
Paris 1978.

Römer, A. — Arbeidersbeweging op Curaçao, en:
O.B. Linker (ed.), Opstellen ter gelegenheid van het 100 jarig bestaan van de Kamer van Koophandel en Nijverheid te Curaçao, 185-213.
Curazao 1984.

Römer, R.A. (ed.) — Cultureel mozaïek van de Nederlandse Antillen.
Zutphen 1977.

Römer, R.A. — Un pueblo na kaminda: een sociologisch historische studie van de Curaçaose samenleving.
Leiden 1977.

Saignes, Acosta M. — Vida de los esclavos negros en Venezuela.
Caracas 1967.

Sandoval, A. de — De instauranda Aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América (primera ed.:1627).
Bogotá 1956.

Schellekens, L. — Nederlands belang overzee: vier gouden eeuwen?, en:
G. Huizer (ed.), Nederland en de Derde Wereld, Basisvragen over ontwikkelingssamenwerking, 24-62.
Samson 1978.

Schoffeleers, M. — Ideological confrontation and the manipulation of oral history: a Zambian case, en:
History in Africa 14(1987)257-273.

Schweitz, M. — Verborgen protest in Curaçaosche spinvertellingen, en:
CF 1(1980)35-65.

Siwpersad, J.P. — De Nederlandse regering en de afschaffing van de Surinaamse slavernij (1833-1863).
Groningen 1979.

Sjiem Fat, P.V. — Biba Willem Sassen: de procureur generaal Mr. W.K.C. Sassen (1870-1871), Curaçaos rechtsleven in de negentiende eeuw.
Zutphen 1986.

Soest, J.J. van — Archival sources to the history of the Netherlands Antilles, A challenge for archivists and historians, en:
NWIG 54(1980)73-93.

Thomas-Hope, E. (ed.) — Afro-Caribbean religions.
Londres 1980.

Triebels, L.F. — Ocho dia of novena: een afrikaanse retentie in het Caribisch Gebied?
Nijmegen 1980 (inaugurale rede).

Idem — Het Caribisch Gebied als trefpunt van uitersten.
Nijmegen 1986 (afscheidscollege).

Turner, M. — Slaves and missionaries: the disintegration of Jamaican slave society, 1787-1834. Urbana 1982.

Varios — Cultura negra y teología. DEI, San José 1986.

Vega, J.E. (ed.) — Teoría y política en América Latina. CIDE, México 1983.

Voort, J.P. van de — De Westindische plantages van 1720 tot 1795. Financiën en handel. Eindhoven 1973.

Williams, E. — Capitalism and slavery. Londres 1964.

Idem — From Columbus to Castro, The history of the Caribbean 1492-1969. Londres 1970.

Winter, J.M. van — Public opinion in the Netherlands on the abolition of slavery, en: M.A.P. Meilink-Roelofsz (ed.), Dutch authors on West Indian History, A historiographical selection, 100-128. La Haya 1982.

Zeefuik, K.A. — Hernhutter zending en Haagse Maatschappij 1828-1867, Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname. Utrecht 1973.

Registro de personas

Baart, W.J.H., 40.
Baud, J.C., 80, 96.
Bax, M., 112.
Beaumont, A. van, 34.
Bejarano, L., 32.
Beltrant, A., 56.
Boesak, A., 123.
Boff, L., 15.
Bosch, G.B., 27.
Bosch, J. van den, 79, 81.
Brouwers, Th., 45, 46, 47, 48, 49, 50.
Bruyn, A. De, 46, 48.
Bulbaaij, M., 43.

Caicedo y Velasco, A.B., 32, 33.
Cales, G.R., 56.
Cantz'laar, P.R., 50, 57, 58, 63, 64, 84.
Cásseres, K. de, 56.
Castellanos, J. de, 31.
Cloeck, P., 35.
Conradi, C., 100.
Correa, J.A., 57.
Crol, J.D., 90.
Curiel, G., 57.

Dahlhaus, G.J.M., 13, 58, 88, 105.
Dissel, S. van, 35.
Dittinger, W. 60.
Dussel, E., 124, 125.
Dijs, M.E. van der, 62, 63, 64.

Elias, B.J., 95.
Esser, R.H., 70, 82, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 109.
Euwens, P.A., 32, 64.
Ewijk, P. van, 114, 118.
Eijsenbeil, J.B., 88.

Ferrieri, J., 95.
Frederiks, B.Th.J., 87, 90.

Gaay Fortman, B. de, 58, 60
Gambier, P.W., 57.
Gavarro, S. de, 56.
Genovese, E.D., 24, 30, 37, 111, 121.
Gómez, H., 67.
Gorsira, D., 91, 94.
Goslinga, C.Ch., 13, 88, 115, 116.
Graaff, D. de, 57, 58.
Gravenhorst, J.B., 23.
Grimón, M., 33, 50.
Grovenstein, W.A.I. van & Boeij, W.C., 44.
Guzmán Blanco, A., 113.
Gutiérrez, G., 15, 122.
Gijlswijk, B.A.J., 114.
Gijzelen, M. van, 73.

Harris, M., 23, 24.
Hartog, J., 34, 36, 105.
Hoetink, H., 20, 23.
Huycke, B.H.J., 66, 101.

Kikkert, A., 52, 53, 57.
Kistemaker, J.F.A., 33, 72, 74. 85, 87, 90, 117.
Knappert, L., 34.

Labat, Père, 32.
Lansberge, R.F. van, 89.
Latry, L. de, 60.
Lesire, Th., 58.

Meeteren, N. van, 40.
Methol Ferré, A., 119.
Meulen, H. van der, 37, 83.
Monsanto, M., 57.

Niewindt, M.J., 13, 24, 25, 38, 48, 50, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 112, 116, 117, 121.

Oever, Th. ten, 44.
Ollería, J. de la, 57, 58, 59, 60, 61, 103, 107, 115, 116.

Patterson, O., 22, 120.
Pirovano, J.J., 51, 52, 53, 68, 69.
Putman, J.J., 20, 24, 25, 39, 49, 72, 73, 74, 75, 76, 85, 86, 87, 90, 100, 102, 105, 108, 111.
Putman, J., 76.

Quartel, H.W. de, 83.

Raders, R.F. van, 18, 67, 72, 73, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 109.
Ramaer, Mr., 114.
Rammelman Elsevier, I.J. Sr., 58, 62, 69.
Rammelman Elsevier, I.J. Jr., 38, 72, 92, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 109.
Rasvelt, W., 34, 35.
Renkema, W.E., 26, 28.
Richard, P., 11, 119, 124, 125.
Rochefort, C.H. de, 34.
Rodier, J., 37, 45.
Rodney, W., 119.
Roldán, M.M., 56.
Römer, R.A., 73, 115, 116.
Rouville, A.M. de, 113.
Rijk, J.C., 79, 80, 81.

Sassen, W.K.C., 113, 114, 115, 117, 118.
Scannone, J.C., 120.
Schabel, M.A., 32, 33, 36.
Schermer, J.C., 100.
Schinck, J., 41, 42, 43, 44, 122.
Schotborgh, J., 83.
Schweitz, M., 40.
Senior, B., 59, 60.
Senior, B., Jr., 70.
Sjiem Fat, P.V., 115, 116.
Smit, B., 38.
Smith, J., 119.
Soest, J.J. van, 14, 15.
Stöppel, J., 13, 45, 51, 52, 53, 54, 107.

Tannenbaum, F. 23.
Teylingen, P.Th. van, 49.
Toela, 30, 41, 42, 121, 122.
Triebels, L.F. 40, 43.
Toussaint Louverture, 123.

Wagner, H.F.G., 113, 114.
Westerholt, M. van, 29.
Williams, E., 111.
Wijkerslooth, C.L. van, 67, 75, 95, 96, 98, 103, 104.

CHURCH AND STATE IN THE SLAVE SOCIETY OF CURAÇAO: SUMMARY

The subject of this thesis is the relationship between Church and State which existed in the slave society of Curaçao in the nineteenth century. This society was divided into the dominant group and the dominated, a division which had a religious character. The dominant group consisted of Protestants and Jews, while the dominated were Catholics. Between the two groups there was a conflict of interpretations about the role of Catholicism, each group being motivated by its own particular interest.

In the nineteenth century the first serious conflict between Church and State took place in 1818. The conflict arose not because the Church was against slavery, but because Father Stöppel's demand for slave marriages went against the interests of the elite. In 1824 there was another serious confrontation, not because the State was against Catholicism, but because Father de la Ollería disobeyed the official directive not to baptize a member of the elite in the 'Church of the Slaves'. In both cases the Church lost the dispute, but the difference between 1818 and 1824 is that in the latter case Father de la Ollería, in order to gain a victory, stirred up the people. A public rally took place on the first of June of 1824 which showed that there was a close connection between the Catholic question and the historical power of the dominated.

From 1824 onwards, after the arrival of bishop M.J. Niewindt, a powerful Catholic regime evolved in Curaçao, which was characterized by its own dynamics of consolidation and expansion. In this period the official State position was to pospone the abolition of slavery and the Church accepted this position with the argument that the slaves were as yet not prepared for freedom. In this way, because the State was longing for national security and the Church was seeking power, they came into agreement on the question of emancipation. The Catholic regime obtained a monopoly over the religious education of the slaves, who were educated to be obedient to the colonial order. In this way the Church became the major social institution of control over the slaves, who were striving for their immediate freedom, which, however, did not come until 1863.

The relationship of interdependency between the Catholic and secular regimes did not only involve moments of co-operation, but also episodes of conflict, such as those which occurred between 1844 and 1850. Just as before, these conflicts between Church and State cannot be explained by the suppositions that the Church was against slavery or that the State was against Catholicism. The conflicts emerged as ways of handling power problems, which were inherent in the very process of these two interdependent regimes. But the difference with the other situations of conflict was that this time the Catholic Church came out as the victor because :

- It acquired a stronger position of power in society as a religious regime.
- At the same time it was a regime of the dominated.
- And was situated in a period in which both Church and State were facing the challenge of emancipation.

STELLLINGEN

1. De conflicten tussen Kerk en Staat in de slavenmaatschappij van Curaçao tussen 1816 en 1863 kunnen niet verklaard worden vanuit de vooronderstelling, dat de Kerk zich verzette tegen de slavernij of dat de Staat anti-katholiek was.

2. Het proces van ontmythologisering van de figuur van M.J. Niewindt moet doorgaan: zowel de titel "bevrijder der slaven" (G.J.M. Dahlhaus, "Mgr. M.J. Niewindt", Baasrode 1924, 391) als die van "emancipator" (C.Ch. Goslinga, "Emancipatie en emancipator", Assen 1956, 142) is overdreven.

3. Het is niet voldoende in een geschiedenis van de Kerk op Curaçao een hoofdstuk te schrijven over de slavernij, maar de geschiedenis moet herschreven worden vanuit het perspectief van de slaven.

4. Het antwoord van Toela aan J. Schinck in 1795, dat de christelijke boodschap heeft geïnterpreteerd ten voordele van de bevrijding der slaven, is een van de creatieve momenten in de geschiedenis van de theologie in het Caribisch Gebied en kan als een stuk bevrijdingstheologie beschouwd worden (in de zin van E. Dussel, "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", Bogotá 1986, 74-76).

   A.F. Paula (ed.), "1795. De slavenopstand op Curaçao, een bronnenuitgave van de originele overheidsdocumenten, verzorgd en uitgegeven door het Centraal Historisch Archief", Curaçao 1974, 269.

5. Uit het feit, dat de missionarissen zonder enige kritiek zich hebben aangepast aan het slavernij-systeem, kan men niet zonder meer concluderen, dat de sociale functie van de Katholieke Kerk op Curaçao alleen er een was van legitimering van de slavernij.

6. Het concept van religieus regiem stelt ons in staat om een sociologische analyse van de Kerk te maken in termen van macht, hetgeen echter een theologische beschouwing over de Kerk in termen van charisma niet uitsluit.

   L. Boff, "Church: charism and power", London 1985.

7. Het Bisdom Willemstad is een parochie en iedere parochie is er een bisdom.